Abréviations

A. Grégoire de Nysse

ABRÉVIATION	TITRE LATIN
Abl.	*Ad Ablabium*
An. et res.	*De anima et resurrectione*
Beat.	*De Beatitudinibus*
Cant.	*In Canticum canticorum*
Contra Eun.	*Contra Eunomium*
Eccl.	*In Ecclesiasten*
Epist.	*Epistulæ*
Inf.	*De infantibus præmature abreptis*
Inst. christ.	*De instituto christiano*
Inscr. Psalm.	*In inscriptiones Psalmorum*
Macr.	*De vita Macrinæ*
Op. hom.	*De hominis opificio*
Or. cat.	*Oratio catechetica*
Or. dom.	*De Oratione dominica*
Perf.	*De perfectione*
Ref. Conf. Eun.	*Refutatio Confessionis Eunomii*
Virg.	*De virginitate*
Vit. Moys.	*De vita Moysis*

B. Friedrich Nietzsche

ABRÉVIATION	TITRE
APZ	*Ainsi parlait Zarathoustra*
EH	*Ecce Homo*
GM	*La Généalogie de la morale*
CId	*Crépuscule des idoles*
AC	*L'Antéchrist*
PBM	*Par-delà bien et mal*

C. Dictionnaires

ABRÉVIATION	TITRE
DECA	*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*
DEB	*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*
DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*
DCTh	*Dictionnaire critique de théologie*
DEEC	*Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*
BDGN	*The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*
Bailly	*Le grand Bailly : dictionnaire grec-français*
Strong	*Concordance Strong*
Langenscheidt Hachette Langenscheidt : dictionnaire français-allemand	

Introduction

Titre

Le titre de ce mémoire, *La liberté comprise dans l'anthropologie théologique de Grégoire de Nysse sous le regard critique de Friedrich Nietzsche*, reflète une double ambition. D'une part, il s'agira d'exposer la conception grégorienne de la liberté dans le cadre de son anthropologie théologique. D'autre part, cette conception sera confrontée à la pensée d'un philosophe moderne, Friedrich Nietzsche, dont la critique du christianisme et de la liberté chrétienne demeure l'une des plus incisives de la philosophie contemporaine. Un tel « regard extérieur » nous permettra d'éviter « l'enfermement » dans un système théologique clos, d'ouvrir notre théorisation sur le temps présent et de nous prémunir contre toute « tentation » au dogmatisme. Même si, contrairement à l'opinion commune, le dogmatisme n'est nullement le privilège de la théologie[1].

Problématique

Pour Grégoire de Nysse, Père de l'Eglise cappadocien du IVe siècle, la liberté constitue une des pierres angulaires de l'anthropologie théologique. Elle est un don originel, inscrit dans la création même de l'homme à l'image de Dieu (Gn 1,26). Plus radicalement encore, la liberté serait pour Grégoire le « plus beau et le plus précieux » des biens divins[2], reflet de la liberté divine et signe de la dignité royale de l'âme. Cette liberté vise à atteindre la *παρρησία* (assurance confiante devant Dieu), et se déploie essentiellement à travers la *προαίρεσις* (puissance de choisir et de disposer de soi-même). Pour Grégoire, la liberté est ultimement relationnelle : elle prend tout son sens dans la communion avec Dieu et dans la participation à son œuvre. Et la dignité même de cette participation divine suppose l'exclusion de tout déterminisme (tragique, physique ou social). Mais qu'est-ce qui, pour Nietzsche, fonde la dignité et la grandeur de la liberté ? Et en quoi sa réponse diffèrera-t-elle de celle de Grégoire ?

Nietzsche, au contraire de Grégoire, refuse de penser l'homme comme image d'un autre – quel qu'il soit. La liberté n'est pas un héritage reçu, mais une conquête personnelle. L'«

[1] Voir « Chap. 1. Les préjugés des philosophes », in *PBM*.
[2] Voir *Or. cat.* V, 95-100.

individu souverain » qu'il valorise est autonome, affranchi de toute dette, capable de se donner ses propres idéaux et de créer ses propres valeurs. Dans sa critique du christianisme, notamment dans sa *Généalogie de la morale* (1887), Nietzsche accuse la morale chrétienne d'avoir perverti la liberté par un processus de culpabilisation : en transformant les instincts et les passions en « péchés », elle enfermerait l'homme dans une intériorité marquée par la mauvaise conscience et l'assujettissement. Ainsi, là où Grégoire fait de la *προαίρεσις* un exercice libre d'orientation vers le bien, Nietzsche y verrait un instrument de « tyrannisation » morale et de négation de la vie. Il restera à déterminer si la critique nietzschéenne du christianisme trouvera un écho au sein de la théologie grégorienne de la liberté ; ou si, au contraire, elle se verra partiellement neutralisée par la singularité théologique du Cappadocien.

Notre choix de prendre Nietzsche en guise de « miroir » face à Grégoire se fonde sur trois raisons principales. D'abord, malgré son athéisme revendiqué, le milieu familial luthérien de celui qu'on appelait jadis « *der kleine Pastor* »[3] l'aura rendu familier de la Bible et de la théologie. Ensuite, sa critique du christianisme est l'un des rares motifs à parcourir une large partie de son œuvre, jusqu'à atteindre son point culminant dans un écrit trop souvent ignoré, au titre radical : *Der Antichrist*. Enfin, ce choix permettra de nuancer l'image souvent réductrice d'un Nietzsche uniquement destructeur. Car si Nietzsche sait « porter le marteau », il sait également ouvrir une voie « placide (…) et lumineuse »[4]. La question sera alors de savoir quelle voie Nietzsche peut ouvrir au christianisme sur la finalité de la liberté, et quel « purgatif » il peut offrir face aux excès de zèle ascétique ou idéaliste.

Limites

Sans prétendre à l'exhaustivité, ce mémoire se concentrera sur les traités de Grégoire de Nysse et de Nietzsche les plus directement liés à la question de la liberté. La critique nietzschéenne du christianisme, d'une portée globale, ne prend pas Grégoire pour cible explicite. Pourtant, celui-ci, en partie façonné par le platonisme et pleinement enraciné dans la tradition patristique, développe une doctrine qui fit autorité[5] et qui, tout en présentant ses

[3] Voir Daniel HALÉVY, *La vie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1977, p. 44-45. Carl-Ludwig Nietzsche, le père de Nietzsche, était pasteur luthérien.
[4] *APZ*, Prologue, § 5.
[5] À la suite du concile de Constantinople de 381, auquel il avait pris part, Grégoire de Nysse fut inscrit par l'empereur Théodose Ier sur une liste d'évêques conciliaires considérés comme des références en matière d'orthodoxie. Voir « *The Council of Constantinople of 381* », in *BDGN*, p. 112-113.

spécificités, représente un courant majeur de la pensée chrétienne. En outre, la littérature secondaire sur ce croisement sera plus limitée que si nous avions choisi un auteur unique. Nous ne développerons donc pas ou peu, malgré leur intérêt : l'influence de Philon ou d'Origène sur Grégoire ; ni celle d'Homère, d'Arthur Schopenhauer ou des écrits politico-artistiques de Richard Wagner sur Nietzsche.

Plan

Ce mémoire suit un plan d'exposition assez classique, articulé en trois étapes : la cause, la nature et la finalité de la liberté[6]. L'examen de sa cause permettra de retracer l'origine de l'image et des biens qui la composent, au premier rang desquels figure la liberté (1.). L'étude de sa nature mettra en lumière son action ainsi que ce qu'elle exclut (2.). L'analyse de son accomplissement abordera enfin la communion filiale et l'amitié divine vers lesquelles tend, selon Grégoire, la liberté (3.). Chaque étape donnera lieu à un parallèle avec Nietzsche, sous forme de contrepoints plus ou moins critiques (1', 2' et 3'). La conclusion sera le lieu où nous mettrons en dialogue, voire en opposition, ce que nous aurons découvert chez Nietzsche et chez Grégoire.

Traductions et textes originaux

Un mot, enfin, sur les traductions : pour les sources patristiques, nous avons toujours privilégié la collection : *Sources Chrétiennes*. Pour Nietzsche, nous avons retenu la traduction d'Henri Albert, modernisée par Jean Lacoste en 1993. Quant au texte original allemand, il sera cité d'après l'édition numérique et reconnue : *Nietzschesource*[7].

---

[6] Ce schéma d'exposition est adopté par certains des commentaires majeurs sur Grégoire de Nysse. Voir, par exemple, la table des matières dans : Jérôme GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 211-213. Et la justification que Jérôme Gaïth en fait (cf. *ibid.*, p. 17).

[7] Voir Friedrich NIETZSCHE, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. URL (consulté le 08/09/2025) : http://www.nietzschesource.org/#eKGWB.

1. De sa cause

Dans cette première partie, nous nous intéresserons tout d'abord à la cause de la liberté. Laquelle est Dieu (1.1.) qui nous partage tous ses biens divins (1.2.). La liberté étant un de ces biens divins trouvant son principe dans l'âme (1.3.).

1.1. Source divine et trinitaire

L'origine de la liberté humaine provient de la ressemblance de l'homme avec Dieu. Et sa cause est à situer au sein d'un geste d'amour ou même de « surabondance d'amour / *ἀγάπης περιουσία* »[8] du Créateur. Ce premier acte d'amour fondateur consistera à donner à l'homme un don matériel : la terre comme son « trône » ou « palais »[9]. Ainsi qu'un don spirituel : l'âme et l'ensemble des biens divins qui la manifestent. Au nombre de ces biens divins est la liberté[10].

Pour soutenir cette proximité de nature entre l'homme et Dieu Grégoire aura recours à un argument biblique. Dès l'une de ses premières œuvres exégétiques[11] : *La création de l'homme* (379)[12], le Nyssène érigera un passage de la Septante[13] en pierre angulaire de son anthropologie théologique[14]. Grégoire en effet est un Père de l'Eglise[15], et comme tel la Bible

---

[8] *Or. cat.* V, 30-35.
[9] *Op. hom.* 132b.
[10] *Op. hom.* 136b-c.
[11] Pour la chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse, voir tout d'abord « *Chronology of Works* » (Pierre Maraval), in Lucas Francesco MATEO-SECO et Giulio MASPERO (éds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2009, p. 153-169.
[12] En guise de brève présentation, rappelons que cet ouvrage est « adressé à son frère Pierre de Sébaste, et se présente explicitement comme une continuation de l'œuvre de son frère aîné, Basile, mort depuis peu (…) dans ses homélies, l'évêque de Césarée n'avait pas traité de la création de l'homme (…) aussi l'évêque de Nysse consacre-t-il un ouvrage à cette section fondamentale du récit de la création », in *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, Sébastien Morlet (éd.), t. IV. *Du IV^e^ siècle au concile de Chalcédoine (451). Constantinople, la Grèce et l'Asie Mineure,* Matthieu Cassin (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 528.
[13] La Septante (LXX) est l'Ancien Testament de l'Eglise ancienne, dont la traduction en grec a commencé par le *Livre de la Genèse* au IIIe s. av. J.-C. à Alexandrie. Ainsi pour les Pères grecs « l'Ecriture divinement inspirée (…) n'était pas la Bible hébraïque, mais la (…) Septante », in Jean-Marie AUWERS, *La lettre et l'esprit : les Pères de l'Eglise, lecteurs de la Bible*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002, p. 10-11.
[14] « *A text which summarizes all of Gregory's anthropology in itself* », in *BDGN*, p. 40. Dans son introduction sur la Bible chez les Pères, le dominicain Philippe Henne dit similairement : « la théologie spirituelle de Grégoire repose sur Genèse 1,26 », in Philippe HENNE, *La Bible et les Pères*, Paris, Cerf, 2010, p. 135.
[15] Mais qu'est-ce qu'un Père de l'Eglise ? Une définition de bon manuel serait : « au sens strict, ce sont les auteurs chrétiens de l'Antiquité, clercs et laïcs, qui se sont signalés par la qualité de leur doctrine, le caractère exemplaire de leur vie, l'approbation postérieure de l'Eglise », in Jacques LIÉBAERT, *Les Pères de l'Eglise*, vol. 1, Paris, Desclée, 1986, p. 5. Le dernier critère est celui qui exclut - toujours à ce jour - le grand Origène de la qualification de « Père ». La dette de Grégoire de Nysse à Origène est presque toujours soulignée (cf. Michel SPANNEUT, *Les Pères de l'Eglise*, vol. 2, Paris, Desclée, 1999, p. 54). Le lien personnel entre Grégoire de Nysse et Origène se fit

constitue pour lui une norme de sa pensée[16]. Voici le passage programmatique en question tiré de Gn 1, 26 :

Et Dieu dit :	καὶ εἶπεν ὁ θεός
« Créons l'homme selon notre image	ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν
et selon notre ressemblance »	καὶ καθ' ὁμοίωσιν

Partant des mots d'image (*εἰκών*) et de ressemblance (*ὁμοίωσις*)[17], Grégoire forgera ou reforgera l'idée de « *συγγένεια* » : à savoir de parenté ou de proximité entre la créature et son Créateur[18]. Mais précisément, quelle est l'identité de ce Créateur depuis lequel tous les biens divins s'écoulent comme d'une source miraculeuse ? Dont la liberté ? Car enfin le « Créons » de l'Ecriture (Gn 1,26) reste pour le moins obscur. Preuve en sont les nombreuses interprétations qui en ont été faites : pour certains il s'agirait d'une tournure purement délibérative ; pour d'autres, d'une cour céleste et angélique ; ou encore pour les derniers, de la Trinité[19].

---

en la personne de Grégoire le Thaumaturge. Ce dernier avait été un disciple de *l'Adamantius*, et évêque de la grande ville au nord-est de Nysse, Néocésarée (cf. « Gregory Thaumaturgus », in *BDGN*, p. 383-386).

[16] Dans son dialogue *Sur l'âme et la résurrection* (vers 379-380) sur lequel nous reviendrons, Grégoire fait dire à sa sœur Macrine le principe suivant – qui est en réalité le sien : « nous utilisons la sainte Ecriture comme règle, une loi pour tout enseignement. L'ayant nécessairement sous les yeux, nous ne devons admettre que ce qui est en harmonie avec les propos des Ecritures », in *An. et res.* 35. A vrai dire, Grégoire avait également Platon « sous les yeux » ou « à l'esprit » quand il écrivait. A la doctrine de Platon il devait, pour l'évoquer ici trop sommairement : « ses théories de l'immutabilité de la nature divine, de l'affinité entre Dieu et l'homme, du mal qui est privation du bien, du péché qui résulte du fait que le mal a pris l'apparence du bien, de l'intelligible à distinguer du sensible », in GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, trad. et notes Raymond Winling, Paris, Cerf, 2000, p. 119 (notes).

[17] Grégoire utilise ces deux termes assez indifféremment, comme le remarque d'ailleurs Marguerite Harl « les deux mots grecs "image", *eikon*, et "ressemblance", *homoiosis*, sont de sens très proche (…) cependant *homoiosis* a dans la tradition platonicienne un sens actif ("s'assimiler à Dieu", voir *Théétète* 176 b) que souligneront les théologiens chrétiens depuis Irénée, Clément, Origène et notamment Grégoire de Nysse », in *La Bible d'Alexandrie*, *La Genèse*, traduction, introduction et notes par Marguerite Harl et alii, Paris, Cerf, 1994, p. 95.

[18] Partant notamment de certaines *Homélies* de Grégoire (cf. *Or. Dom.* 2), le Père Balthasar définira la *suggeneia* comme une « connaturalité », consistant dans « la participation à tous les biens de la divinité ». L'amour et l'esprit en tête. Cette participation active fait de nous « une image vivante » de Dieu. Voir Hans Urs VON BALTHASAR, *Présence et pensée : essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942, p. 84.

[19] Voir *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, p. 95.

Grégoire ne dérogera pas à la tradition chrétienne qui interprétait le « Créons » de Gn 1,26 comme une marque de la Trinité[20]. Même si, de façon paradoxale en apparence, il affirmera après le Concile de Constantinople (381)[21] dans sa *Grande catéchèse*[22] que :

ce Dieu Logos,	ὁ Θεὸς Λόγος,
(…) est le créateur de la nature humaine	(...) τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής[23]

Cette affirmation peut sembler contradictoire aux lecteurs non familiers de Grégoire. Il convient ici d'en dire un mot. En disant que le Logos est créateur, le frère de Basile ne dit rien d'autre que ce que disent déjà l'Evangile de Jean et le concile de Nicée (325)[24]. En effet dans une perspective chrétienne, l'acte créateur peut parfaitement être un et trois, être une co-création. Car pour Grégoire tout mouvement (*κίνησις*) divin est à comprendre au sein d'une unité d'action (*ἐνέργεια*) des Personnes de la Trinité[25]. L'unité d'action renvoie à la parfaite harmonie des personnes divines entre elles. La Trinité est indivisible mais distincte dans son action, suivant en cela un schéma cher à Grégoire *ἐκ – διά – ἐν* et qu'il atteste de la façon suivante « toute action divine (...) *part du* Père, *progresse* par le Fils et *se parachève* dans l'Esprit »[26]. Grégoire précise encore ailleurs qu'« arrive à travers trois, sans que soit trois ce qui est advenu »[27]. L'évêque de Nysse consigne tout ceci de façon claire dans un de ses traités sur la Trinité : l'*Ad Ablabium* (375+)[28].

---

[20] Voir *Op. hom.* 140c.

[21] Dit un mot : « En 381, l'empereur Théodose I réunit un concile pour mettre fin à la controverse arienne (…) les 150 évêques réaffirmèrent la doctrine de Nicée et la nature humaine du Christ, en condamnant l'enseignement d'Apollinaire ; ils proclamèrent la divinité de l'Esprit saint », in Joseph F. KELLY, *Dictionnaire du christianisme ancien*, trad. Jean Denis Berger, Turnhout, Brepols, 1994, p. 45.

[22] Traité destiné aux catéchistes plus qu'aux catéchètes : « la matière de l'ouvrage, sans constituer une somme théologique, offre un exposé du cœur de la foi (…) les quatre premiers chapitres sont consacrés à un exposé trinitaire » après quoi viennent « l'économie » et « les sacrements », in Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 517. Matthieu Cassin suggère la date de 385 pour la rédaction finale de cet ouvrage, ce qui est relativement avancé.

[23] *Or. cat.* V, 30-35. Identiquement, le grand Origène ouvre ses *Homélies sur la Genèse* en affirmant que le Logos est le créateur du monde (cf. *Hom. in Gen*. I, 1).

[24] Le symbole de Nicée se sera certainement basé sur la parole du dernier évangile « *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν* » (Jn 1,3). Pour le dire en une ligne, le concile de Nicée fut réuni par Constantin Ier en 325 et formula contre Arius qui était subordinatianiste le concept trinitaire de *l'homoousios*, à savoir de l'égalité de nature entre le Fils et le Père (cf. *Dictionnaire du christianisme ancien*, p. 159).

[25] Voir *Abl.* 49 où Grégoire utilise l'expression symptomatique d'« *ἐνέργειαν ἑνότητος* ». Ce dernier substantif au génitif vient de *ἑνότης* qui signifie aussi bien *l'unité* que *l'unanimité* (cf. *Strong* 1775). Il dérive de « *εἷς* » qui signifie tout simplement « un ».

[26] *Abl.* 48. Nous soulignons.

[27] *Abl.* 48.

[28] Le traité *A Ablabius ou qu'il n'y a pas trois dieux* : « présente un point de vue synthétique sur la théologie trinitaire » à un certain Ablabius, évêque de son état et originaire d'Asie Mineure. Voir Matthieu CASSIN, *op. cit.*,

Cependant pour Grégoire, la nature divine demeure inconnaissable et ineffable[29]. L'apophatisme, chez lui, proscrit de réduire le mystère divin à nos catégories : définir Dieu, ce serait déjà le limiter, or il est illimité[30]. Ce que l'homme peut cependant connaître, ce n'est pas la nature de Dieu, mais son action, c'est-à-dire les actions dans lesquelles il se révèle et se communique[31].

Par exemple, dans sa dimension idéale, la liberté humaine en tant que *parrhèsia* (c'est-à-dire liberté d'expression ou confiance) dit imparfaitement *mais analogiquement* quelque chose sur la communication trinitaire. L'homme est image de la Trinité, ou plus exactement, à l'image *de l'action* trinitaire dont il participe[32]. Il est dès lors manifeste que : « *all of the Nyssen's theology is permeated by Trinitarian reflection* »[33]. Quoiqu'il en soit, si la liberté est un don trinitaire elle est par conséquent un bien divin (1.2).

1.2. Biens divins

L'objet premier annoncé de la *Création de l'homme* est de démontrer comment l'« humanité est semblable à Dieu »[34]. Cette ressemblance ne saurait être absolue cependant, puisque l'homme assume « un double fondement par le mélange du divin au terrestre »[35], il est donc par le fait même de son caractère créé soumis à la limitation, à l'altération et au changement – contrairement à Dieu[36]. Il n'en demeure pas moins que l'Immuable veut nous

p. 505. Pour ce traité, nous consultons : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora. Pars I*, éd. Fridericus Mueller, Leiden, Brill, 1958.

[29] *Abl.* 52.

[30] *Abl.* 52 et 53.

[31] *Abl.* 44.

[32] Ainsi donc, si l'homme est image trinitaire ou plus exactement, image de l'énergie trinitaire : sa nature doit porter la trace de cette dimension trine. Continuant cette intuition, Grégoire de Nysse pointera donc *une similitude* entre l'homme et la Trinité : « en vous-même, vous voyez la Raison et la Pensée, imitation de Celui qui est en vérité Esprit et Verbe », in *Op. hom.* 137c.

[33] *BDGN*, p. 749.

[34] *Op. hom*. 128a.

[35] *Op. hom*. 133b.

[36] *Op. hom*. 184c-d.

« faire semblables (*ὁμοιόω*) » à lui[37]. Par bonté, il nous partage ses biens divins[38] de manière à rendre « la nature humaine participante de tous biens (*παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον*) »[39].

Le don de la liberté se comprend donc au sein d'un geste de générosité inaugural nous partageant la totalité des biens divins[40]. Totalité certes, mais circonscrite aux limites de la temporalité et de la condition humaines[41]. Que sont exactement ces biens divins (*τῶν ἀγαθῶν θείων*) ? Rien d'autre que les bienfaits[42] constatés par l'homme de la part de Dieu. Car l'homme ne peut connaître *in abstracto* la nature divine ; il ne peut qu'observer *in concreto* ses opérations éclatantes ou en faire mémoire. Si Dieu est « la plénitude de tout bien »[43], alors l'énumération de tous ses biens divins serait laborieuse, aussi « n'est-il pas possible d'en parler en détail »[44]. Cependant retenons ici une des premières listes que Grégoire nous en fait :

PURETÉ	IMPASSIBILITÉ	BÉATITUDE	ELOIGNEMENT DU MAL
Καθαρότης	Ἀπάθεια	Μακαριότης	Κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις[45]

Nous serons amenés à voir, en partie, l'interdépendance de ces biens sur l'efficacité de la liberté humaine dans les sections suivantes. Mais pour en dire déjà un mot, la pureté et la béatitude peuvent être présentées comme les conséquences positives de la liberté de choix ; alors que l'impassibilité et l'éloignement du mal, comme ses conditions de possibilité. Puisque l'impassibilité est le chemin vers la pureté ; et que l'éloignement du mal est le chemin vers la contemplation du Bien.

---

[37] *Op. hom*. 136a.
[38] *Op. hom*. 184a. Un *agathos* est une chose *bonne* qui *honore* celui qui le reçoit (cf. *Strong* 18). Pour un début de commentaire relevant de la théologie biblique voir le chapitre « Bien, mal », in *DEB*.
[39] *Op. hom*. 184b. Chez Grégoire de Nysse, la notion de participation (*μετοχή*, *κοινωνία*) est centrale, héritée de Platon et du néoplatonisme mais réinterprétée dans une perspective biblique. Il distingue trois niveaux de réalité : la nature intellectuelle incréée (Dieu), la nature intellectuelle créée (anges, âmes humaines) et la nature sensible créée. L'homme, à la frontière des deux derniers ordres, est à la fois corps terrestre et être participant à la vie intellectuelle. Voir *BDGN*, p. 581-587.
[40] L'Eternel nous donne en effet « toutes sortes de biens, toute vertu, toute sagesse et tout ce que l'on peut penser de mieux », in *Op. hom.* 184b.
[41] Voir *Op. hom.* 184c.
[42] *Op. hom*. 184a.
[43] *Op. hom*. 184a-b.
[44] *Op. hom*. 184b.
[45] *Op. hom*. 137b.

Continuant de discourir sur les biens divins dans la suite de son chapitre V de la *Création de l'homme*, Grégoire en énumère une seconde liste, c'est sur celle-ci que se basera Hans Urs von Balthasar pour affirmer l'analogie psychologique entre la Trinité et l'homme. A savoir que « l'âme est *νοῦς*, *λόγος*, *ἀγάπη* et par là l'image de Dieu »[46]. Voici le passage en question de Grégoire, la nature humaine est :

RAISON	ESPRIT	AMOUR
λόγος	νοῦς	ἀγάπη[47]

A cet égard, comme la liberté, l'amour est un bien divin. Mais c'est un bien auquel Grégoire assigne un rôle téléologique et confirmateur par rapport aux autres. L'amour est le sceau final venant authentifier la divinité de l'image, ou sa *déiformité* pour nous exprimer ici comme lui. Dans la mesure où, paraphrasant Jean, le Nyssène rappelle que « Dieu est amour (1Jn 4,8) »[48] et que par conséquent « si l'amour est absent, tous les traits de l'image en nous sont déformés »[49]. Citation à l'appui, Roger Leys dans son commentaire en déduit que « l'amour unique de Dieu et du prochain *est le premier des biens* »[50]. Suivant cette perspective, on pourrait dire que la liberté a pour cause un acte d'amour, mais encore qu'elle aura pour finalité dernière l'amour.

---

[46] Balthasar poursuit : « la Trinité dans l'unité est figurée dans l'âme, de même aussi l'est l'unité dans la Trinité et dans son opération commune », in *Présence et pensée*, p. 139. Cette interprétation de Grégoire par Balthasar est controversée. Voir « 3. L'homme image des personnes divines ? », in Roger LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles, L'Edition universelle, 1951, p. 93 et s.

[47] *Op. hom*. 137c.

[48] *Idem*. Il faut citer ici plus complètement ce passage biblique essentiel que Grégoire suppose connu de son lecteur (initialement Pierre de Sébaste en l'occurrence) : « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres ; car l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a jamais connu (*οὐκ ἔγνω*) Dieu, car Dieu est amour (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*). C'est en ceci que l'amour de Dieu s'est manifesté parmi nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui (*ζήσωμεν δι' αὐτοῦ*) », in 1Jn 4,7-9 (trad. NBS 2002).

[49] *Op. hom.* 137c.

[50] *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, p. 75-76. Nous soulignons. Malgré l'apparente simplicité et aménité de cette affirmation de Roger Leys, la hiérarchie des biens divins reste une vraie question. Car Grégoire ne dit-il pas ailleurs que c'est la liberté (et non l'amour) qui est le plus beau et le plus précieux des biens divins ? (cf. *Or. cat.*, V, 95-100). Par ailleurs, Grégoire insiste sur le fait que *la perfection divine* implique une synergie des différents attributs entre eux ; plutôt qu'il ne porte au pinacle un attribut au détriment d'un autre (cf. *Or. cat.*, XX, 5-10). Rappelons-le, la perfection de Dieu implique que « la Divinité est *(soit)* la plénitude de tout bien », in *Op. hom*. 184b. Mais se révélant dans l'histoire, le Très-Haut aura pu mettre en valeur tel ou tel attribut selon son économie (c'est-à-dire chez Grégoire, selon son plan de salut pour le monde).

1.3. Âme

Enfin, si la liberté a pour cause l'action divine et si elle fait partie des biens divins, il faut encore ajouter qu'elle trouve son principe dans l'âme. Pour Grégoire en effet la liberté est une *manifestation* de l'âme. Car, comme il l'écrit dans *La Création de l'homme*, l'humanité est détentrice d'une dignité royale que :

> L'âme (*ψυχὴ*) spontanément (…) manifeste (*δείκνυσι*)
> par son autogouvernement (*ἀδέσποτον*) et son autonomie (*αὐτεξούσιον*)
> et par ce fait que (…) elle est maîtresse de son propre vouloir[51].

A travers cette affirmation, l'âme et la liberté sont indissolublement liées. Mais encore, comment expliquer ce lien de dépendance essentiel ? Pour en rendre compte, Grégoire utilise le verbe classique[52] *δείκνυμι* qui signifie « produire au jour, montrer » mais aussi « représenter ou révéler »[53]. Par exemple, Homère s'en sert lorsque Ulysse juste naufragé, désœuvré et nu, demande à Nausicaa de lui *montrer* la ville la plus proche[54]. Homère l'utilise également dans un sens plus spirituel pour décrire comment Poséidon *fait apparaître* un prodige en mer pour secourir Hector et les siens[55]. Pour ce qui est de l'âme et de la liberté, c'est davantage du second sens dont il est question. La liberté, en ce sens, est comme le signe visible de l'essence invisible de l'âme.

A ce propos, certaines traductions rendent simplement *δείκνυσι* (qui est à la troisième personne) par « *shows* » ou « *mostra* »[56]. Mais cette manière de traduire n'insiste pas assez à ce qu'il semble sur la manière dont Grégoire conçoit *δείκνυμι* comme un acte essentiel de participation au divin. Par sa liberté, l'homme en effet participe à la liberté divine grâce à la

---

[51] *Op. hom.* 137b-c. Nous développerons les termes relatifs à la liberté dans le chapitre 2.
[52] Dans la koinè du Nouveau Testament, la forme *δεικνύω* est privilégiée. Par exemple *Jean* l'utilise tant lorsque Jésus *montre* ses plaies à ses disciples ; que pour signifier la *manifestation* divine que peut représenter un miracle (cf. Jn 20,20 et 2,18).
[53] Anatole BAILLY, *Le grand Bailly : dictionnaire grec-français*, 2020, entrée « Δείκνυμι ». Lien online en bibliographie.
[54] Cf. *Od.* VI, 178-181.
[55] Cf. *Od.* III, 174.
[56] Les voici dans le texte : « for the soul immediately *shows (to show)* its royal and exalted character, far removed as it is from subordinate lowliness, in that it is without lord and is self-governed, swayed autocratically by its own will ». Et : « infatti l'anima *mostra (mostrare)* dal di dentro ciò che è regale e sublime (…) e poiché è senza padrone e in suo arbitrio si comporta con padronanza di sé ». Pour les références : GREGORY OF NYSSA, *On the Human Image of God*, trad. and ed. John Behr, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 163 ; GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, trad. Bruno Salmona, Roma, Città Nuova, 1982, p. 36.

puissance spirituelle de l'âme[57]. L'homme d'ailleurs étant un être raisonnable, sa liberté aura une spécificité particulière que manifeste la plus haute partie de l'âme : l'esprit. Etant entendu que pour Grégoire : « l'âme a sa perfection dans ce qui est intelligent et doué de raison »[58].

D'ailleurs, la première définition qui est donnée de l'âme dans le dialogue de Grégoire qui porte le nom de *L'âme et la résurrection* (vers 379)[59], met notamment en valeur cet aspect primordial de la partie rationnelle de l'âme qui est dite : « essence créée, intellectuelle et vivante »[60]. Car, et cela est majeur, c'est *par l'esprit* que l'homme participe le plus éminemment à la divinité : « l'esprit et la réflexion, on ne peut les appeler proprement des dons, mais plutôt une participation, car par eux, c'est la splendeur même de sa nature que Dieu a déposée en son image »[61]. Or, comme nous allons le montrer, la liberté de choix (*προαίρεσις*) est une opération de l'esprit et donc une action qui trouve son origine dans l'âme[62]. L'origine de la liberté étant maintenant posée, venons-en à la liberté, ses différents genres et son action (chapitre 2).

---

[57] Voir *Op. hom*. 176c. Nous soulignons. Ainsi sans l'âme, l'homme serait dépossédé de son origine divine (Gn 2,7). Sans l'âme, l'homme serait purement et seulement un être naturel. Sans l'âme, pas de salut hors de ce monde. L'âme est l'axe intérieur et invisible de notre transcendance. Le grand Athanase ne disait pas autre chose au fond, lors de l'ouverture de la deuxième partie de son *Contre les païens* : « le chemin qui conduit à lui *(Dieu)* n'est pas loin de nous ni hors de nous, mais il est en nous (…) c'est notre âme et l'intelligence qui est en elle », in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, trad. et notes Pierre Thomas Camelot, Paris, Cerf, 1977, p. 151-153.

[58] *Op. hom*. 177a.

[59] L'*An. et res.* « s'apparente étroitement à un dialogue philosophique (…) Grégoire vient visiter sa sœur *(Macrine)*, à la veille de la mort de cette dernière ; du fait du chagrin de Grégoire s'engage un dialogue sur l'âme et le sort de l'homme après la mort », in Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 521.

[60] *An. et res*. 14.

[61] *Op. hom.* 149b.

[62] *Op. hom*. 137b-c. Pour lire au sujet de l'âme chez Grégoire voir d'abord « *Psychology* », in *BDGN*, p. 655-656 où la dette de Grégoire envers Platon est pointée « *Phaedo*, which serves as a model for *An et res* and its idea of the body as a tomb. Besides this, there is *Phaedrus* with its motif of two horses and the need to grow wings to recover the lost vision of absolute beauty; and the *Republic* with its doctrine of the soul tripartite », in *idem*.

Contrepoint nietzschéen 1'. L'individu souverain et autocréateur

Dans sa *Généalogie de la morale* (1887)[63], à sa plus grande période de profusion littéraire (1881-1888), secoué par les aléas des revers professionnels, éditoriaux et sentimentaux[64], Nietzsche, trace la généalogie des concepts de « bien » et « mal » ainsi que « bon » et « mauvais » : en les considérant à la lumière de leur milieu d'origine. Dans le début de son analyse, Nietzsche pointe deux groupes particulièrement importants dans l'histoire de la morale européenne : la noblesse grecque et la caste sacerdotale judéo-chrétienne[65]. En interprétant, en nommant et en hiérarchisant leurs idéaux en systèmes de « tu dois » : les puissants érigèrent une morale[66] à leur image et à leur honneur[67]. Dans la seconde dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche met au jour la structure de la morale chrétienne, dominée par les notions de dette et de culpabilité. Pour rompre avec cet héritage, il introduit une figure antagoniste et libératrice : celle de l'individu souverain. Il écrit :

> Le fruit le plus mûr de l'arbre est l'individu souverain (*souveraine Individuum*)[68], l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même (*das nur sich selbst gleiche*), l'individu affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supramoral (*autonome und übersittliche*) (…) celui qui

---

[63] *La Généalogie de la morale* fut écrite et publiée dans la même année (1887). Dans sa préface, Nietzsche annonce lui-même la question qui le guidera lors de ces trois dissertations : « quelle *origine* doit-on attribuer en définitive à nos idées du bien et du mal ? », in *GM*, Préface, § 3. Par la généalogie de ces concepts, il entend critiquer ou plus exactement *réévaluer* « *la valeur de ces valeurs* », in *GM*, Préface, § 6. Et cette réévaluation se fera par la connaissance des « conditions et (…) milieux qui leur ont donné naissance » à travers « le long texte hiéroglyphique, laborieux à déchiffrer, du passé », in *GM*, Préface, § 6 et 7. Parmi ses œuvres, ces dissertations sont souvent regardées comme plus « académiques » et moins « aphoristiques ». Elles ont pour sujet : *la révolte de l'esclave en morale*, *la culpabilité et la conscience* et enfin *l'idéal ascétique* (voir Douglas BURNHAM, *The Nietzsche Dictionary*, London, Bloomsbury, 2015, p. 148). Les liens extratextuels de cette œuvre sont « un océan », in Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, trad. Eric Blondel et alii et notes Philippe Choulet, Paris, Flammarion, 2002, p. 11 (notes).

[64] Voir pour débuter : « Chap. 1. Biographie », in Jean GRANIER, *Nietzsche*, Paris, PUF, 2017, p. 5 et s. Voir également : Daniel HALÉVY, *La vie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1977.

[65] Voir *GM*, I, § 5 et s.

[66] Qu'est-ce qu'une morale ? C'est : « une interprétation adossée à un système précis de valeurs exprimant les conditions de vie d'un type d'homme particulier. Elle n'est donc pas un donné, mais le produit d'une élaboration de la réalité effectuée par le corps et ses processus constitutifs, instincts et affects », in Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 49. Pour une généalogie de la morale chez Nietzsche lui-même, voir : *The Nietzsche Dictionary*, p. 220-227.

[67] Nietzsche fait remarquer à cet égard que les nobles aristocrates s'appelaient *les bons* (puis *les véridiques*) : « c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme (…) établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire et populacier. C'est du haut de ce sentiment de la distance qu'ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs et de les déterminer », in *GM*, I, § 2 (voir également *GM*, I, § 5). Il y a un certain « sens aristocratique » chez Nietzsche, il pensait en effet descendre de la noblesse polonaise, les Nietzki (voir : *La vie de Friedrich Nietzsche*, p. 45).

[68] Normalement pour ce nom, l'allemand dit « *souveräne* », mais ici Nietzsche se plaît à le mettre en français. Il le fera encore par la suite (voir *GM*, II, § 2).

possède en lui-même (…) une véritable conscience de la liberté et de la puissance (*Freiheits- und Macht-Bewusstsein*).[69]

Or, cet individu présenté comme souverain n'est pas seulement autonome, il est autarcique, puisqu'il ne dépend que de lui-même[70]. Certes, sa puissance d'autonomie, la force (*Macht*)[71] de la volonté qui le caractérise lui permettra de s'affranchir du système ancestral de la faute et de la dette, mais ce dépassement moral implique aussi une rupture anthropologique : l'homme s'éloigne de son lien à Dieu, dont il ne peut plus être l'image (Gn 1,26). Puisqu'à l'individu souverain, *rien n'est semblable* (*nur sich selbst gleiche*[72]). Nietzsche transcrit ce même idéal d'autonomie morale également dans son *Gai savoir* (1882)[73] « nous voulons devenir ceux que nous sommes – les nouveaux, (…) ceux qui se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, ceux qui se créent eux-mêmes ! »[74].

Nietzsche poursuit son raisonnement, l'autonomie morale radicale qui définit l'individu souverain le conduira à se poser comme son propre créateur. Or, cette prétention à l'autocréation implique une mise à distance, voire une négation, de toute création antérieure — et donc, du Dieu créateur. Lorsque cette rupture est théorisée de manière rationnelle et argumentée, elle prend le nom d'athéisme. L'enfant de Röcken, ne dissimule pas en effet ce que cette position peut avoir de libératrice. Il écrit : « l'athéisme libérerait l'humanité de tout sentiment d'une obligation envers son origine, sa *causa prima*. L'athéisme et une sorte de *seconde innocence* sont liés l'un à l'autre »[75].

---

[69] *GM*, II, § 2.
[70] L'autonomie est un concept philosophique moderne, il renvoie à l'émancipation d'une raison qui se donne à elle-même ses propres lois : contre les dominations extérieures ou mises sous tutelles (voir : *DEEC*, p. 236-237). L'autonomie n'en a cependant pas moins des racines antiques et chrétiennes (voir : « Origines historiques et racines chrétiennes de l'autonomie », in *DEEC*, p. 234 et s.).
[71] Qui signifie « pouvoir, puissance, force », in *Hachette & Langenscheidt pratique : dictionnaire français-allemand, allemand-français*, Paris, Hachette, 2004, p. 998. Que nous abrégerons en *Langenscheidt*.
[72] De l'adjectif *gleich* qui signifie « même, semblable, équivalent », in *Langenscheidt*, p. 877.
[73] Dont le titre original est *Die fröhliche Wissenschaft, la gaya scienza*. Il s'agit de quatre livres, écrits en 1881-1882 et publiés en 1882. Dans ce recueil d'aphorismes apparaît, l'introduction des notions telles que : *la mort de Dieu* (en particulier dans le troisième livre) ou *l'éternel retour* (notamment dans le quatrième livre). Ces deux idées ne doivent pas être vécues comme des catastrophes, mais dans la gaieté ou la légèreté d'esprit suggérée par le titre de l'ouvrage. Voir : *The Nietzsche Dictionary*, p. 146.
[74] *GS*, § 335.
[75] *GM*, II, § 20.

Pourtant, cette libération de la culpabilité liée à la morale chrétienne, ce retour radical au monde sensible, cette quête pour une innocence nouvelle[76], a un coût : elle implique *l'oubli* de toute transcendance[77]. Or, cette rupture métaphysique n'est pas sans périls. En premier lieu, car elle expose à ce que Nietzsche décrirait dans *Par-delà bien et mal* (1886)[78] comme un martyre philosophique : « Gardez-vous du martyre ! Gardez-vous de la souffrance "à cause de la vérité" ! »[79]. Nietzsche lui-même semble avoir payé le prix de cette lucidité fatale : annonçant son athéisme à sa famille luthérienne ; tout comme au monde des universités[80]. D'autre part, la « mort de Dieu » ouvre la voie à un abîme : celui d'un « néant infini »[81]. En réalité, Nietzsche se montre bien moins optimiste qu'on ne le pense à propos de l'athéisme moderne. Ce bouleversement comporte un risque majeur : celui du nihilisme passif[82], où l'individu, privé d'idéal, cesse de tendre vers un « au-delà de lui-même ». C'est sans doute ce que Nietzsche exprime lorsqu'il fait dire à Zarathoustra : « Malheur ! Les temps sont proches où l'homme ne jettera plus par-dessus les hommes la flèche de son désir, où les cordes de son arc ne sauront plus vibrer ! »[83].

---

[76] L'innocence ou *Unschuld* en allemand signifie littéralement : « sans dette » ou « sans faute ». Nietzsche joue souvent sur le double sens de ce mot en allemand : puisque pour le christianisme, faute rimerait avec dette. Pourtant l'innocence à laquelle Nietzsche fait ici référence n'a rien de passive ou d'ingénue. Elle présuppose « une volonté capable de se vouloir dans le monde fait de contrastes effrayants et redoutables », in Paul VALADIER, *L'athée de rigueur*, Paris, Cerf, 1975, p. 78. De manière à pouvoir ainsi restaurer « la splendeur, (…) la beauté sans mesure *du monde*, (…) la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal », in Paul VALADIER *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 80. L'innocence, entendue en ce sens, est éminemment consciente et active.

[77] Voir : *GS*, § 125 et *APZ*, Prologue, § 3.

[78] *Jenseits von Gut und Böse*, écrit entre 1885 et 1886, publié en 1886, entend proposer une philosophie de l'avenir. Dans sa correspondance, Nietzsche affirme qu'il s'agit d'une reformulation de son *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais dans un style bien différent : plus négatif et acerbe. Les grands thèmes de la pensée de l'auteur y sont : la religion, la philosophie, l'histoire de la morale. Voir : *The Nietzsche Dictionary*, p. 43-44.

[79] *PBM*, II, § 25.

[80] Cherchant en effet à faire connaître ses livres, Nietzsche écoute le conseil de sa sœur, lequel consistait à commencer par se faire un nom comme professeur. Alors, il « s'adresse au Recteur de Leipzig qui, sans retard, lui déconseille toute démarche, aucune Université allemande ne pouvant accepter parmi ses maîtres un athée, un anti-chrétien déclaré », in *La vie de Frédéric Nietzsche*, p. 366. L'annonce de son athéisme à sa mère fut pour Nietzsche une épreuve marquante. Issu d'une lignée profondément luthérienne : le père et le grand-père de sa mère étaient pasteurs, mais encore, son propre père l'était. Karl-Ludwig mourut par accident quand son fils n'avait que quatre ans. Son frère, Joseph, mourut peu après. Le petit Nietzsche écrira ceci : « après ce double malheur, le Seigneur dans les cieux fut toute notre consolation », in *ibid.*, p. 42.

[81] *GS*, § 125.

[82] Car contrairement au nihilisme passif, le nihilisme nietzschéen est un nihilisme « extatique » qui dit « oui à la vie », c'est un « nihilisme affirmatif, qui détruit en construisant ». Pour les trois citations successives, voir : « les étapes du nihilisme », in *Nietzsche*, p. 33 et s. ; *DEEC*, p. 240 ; Pierre HÉBER-SUFFRIN, *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, Kimé, 2015, p 101.

[83] *APZ*, Prologue, § 5.

Autrement dit, pour jouer ici avec une métaphore, il ne suffit pas de faire tomber le roi : il faut encore placer sur son trône d'autres idées maîtresses. Le trône ne peut rester vacant : aux anciennes valeurs, il faut en substituer de nouvelles. Et la philosophie peut avoir une fonction « artistique » en ce sens, dans la mesure où elle a le pouvoir de « créer des mondes »[84]. C'est-à-dire des systèmes d'interprétations de valeurs, des morales, des idéaux. Tant il est vrai que Nietzsche n'est pas contre l'idéal en soi[85], mais contre « tout idéal ennemi de la vie », c'est-à-dire « tous les penchants *anti-naturels*, toutes les aspirations vers l'au-delà, contraires aux sens, aux instincts, à la nature »[86]. Il y a donc bien un idéal nietzschéen[87].

Enfin, pour revenir ici à la *Généalogie de la morale*, cette transmutation des anciennes valeurs permettant un « nouveau monde » se fera par l'intermédiaire de ce que Nietzsche appelle : « l'homme de l'avenir (*Mensch der Zukunft*) »[88]. Celui-ci, telle une sorte de messie nietzschéen : « nous délivrera (*erlösen*)[89] à la fois de l'idéal actuel » et « de la volonté du néant et du nihilisme »[90]. Il est « vainqueur de Dieu et du néant »[91]. Autrement dit, cet homme de l'avenir est la suite nécessaire de l'individu souverain et l'accomplit. Car au « non » que représente l'individu souverain dans tout ce qu'il a d'autonome, de puissant et de volontaire ; il faut un « oui » qui vienne par sa puissance créative le compléter et le parachever[92]. Mais cet

---

[84] Citée ici dans son contexte : « la philosophie est cet instinct tyrannique, cette volonté de puissance la plus intellectuelle de toutes, la volonté de "*créer le monde*" (*Schaffung der Welt*) », in *PBM*, I, § 9.
[85] La définition au *Littré* de l'idéal est étonnement en phase avec la conception nietzschéenne, un idéal est ce : « qui n'a d'existence que dans l'idée, dans l'esprit. (…) *Par extension,* qui réunit toutes les perfections que l'esprit peut concevoir, *indépendamment de la réalité* », in *Littré*, entrée « Idéal ». Nous soulignons. Lien en ligne en bibliographie. Tout le danger de l'idéal chrétien ou platonicien fut qu'il éloigna l'homme du « monde apparence » c'est-à-dire du monde réel. Voir *CId*, « Comment le "monde vérité" devint une fable », § 1-6.
[86] *GM*, II, § 24.
[87] Pourquoi Nietzsche a-t-il besoin de l'idéal ? Car il reconnaît que la volonté d'idéal est une force puissante dans l'histoire humaine, et que seule une nouvelle forme d'idéal (ancrée dans la terre, affirmative, joyeuse) pourra dépasser les anciennes valeurs. Le surhumain synthétisant l'idéal le plus haut chez Nietzsche, comme un être radicalement nouveau, terrestre et créateur.
[88] Il s'agit de « l'avenir, du futur », in *Langenscheidt*, p. 1300. *Zukunft* peut comprendre une idée d'imminence, dans le sens d'un avenir *proche* (*in naher Zukunft*).
[89] Verbe à tonalité biblique qui signifie « délivrer, racheter, sauver », in *ibid.*, p. 808. Celui qui agit de la sorte dans le contexte religieux est usuellement : le « Rédempteur », le « Sauveur » (cf. *idem*).
[90] *GM*, II, § 24.
[91] *Idem*.
[92] Ce « non » et ce « oui » font penser aux stades de l'esprit dans son *Zarathoustra* (cf. *APZ*, Discours de Zarathoustra, « Les trois métamorphoses »). Ce « non » est celui de la figure du lion qui sait « opposer au devoir sa libre volonté », son « je veux » contre le « tu dois » de la morale millénaire. Ce « non » veut créer les conditions de la liberté créatrice. L'enfant, par la suite, créera ce « nouvel Adam » par son « "oui" comparable au discours performatif du Dieu de la *Genèse* créant le monde », et il le fera « sans préjugé, sans autre intention que de donner libre cours à sa spontanéité créatrice », in Pierre HÉBER-SUFFRIN, *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, vol. 1, Paris, Kimé, 2012, p. 72.

acte créateur, puisqu'il est d'ordre philosophique et individuel est une autocréation. Or, dans la perspective judéo-chrétienne, la création de l'homme relève de la prérogative divine, tout comme la définition du bien et du mal. Ce qui est en la puissance de l'homme, en revanche dira Grégoire de Nysse, c'est sa liberté de choix.

2. De sa nature

Pour ce qui est de la liberté en tant que telle, Grégoire dira dans sa *Catéchèse* qu'elle est le « plus beau *(καλλίστου)* et le plus précieux *(τιμιωτάτου)* des biens »[93]. Pour la décrire, il puisera dans la richesse sémantique du grec, déployant toute une constellation de termes pour signifier ses différents genres comme « *προαίρεσις* (…) *αὐτεξούσιον* »[94] ou encore « *ἀδούλωτος*, *ἀδέσποτος*, *αὐτοκράτης*, et *ἐλευθέριος* »[95]. La variété de ces termes laisse deviner à quel point les passages où Grégoire parle de la liberté sont « extrêmement nombreux »[96]. Et pour cause, sans liberté comment l'homme serait-il image de ce Dieu qui est souverainement libre ? Sans elle, à quoi servirait à l'homme son discernement ? Sans elle enfin, comment le mérite moral pourrait-il exister ? Afin d'en exposer la substance, nous commencerons tout d'abord par dire *ce qu'elle n'est pas* (2.1.), avant d'arriver à *ce qu'elle est* (2.2.).

2.1. Définitions négatives

Dans un passage emblématique du chapitre XVI de la *Création de l'homme*, Grégoire commence par définir la liberté par ce qu'elle n'est pas. Être libre, écrit-il, c'est demeurer :

Exempt de toute nécessité	Soumis à aucune domination naturelle	Sans despote
ἐλεύθερον ἀνάγκης	μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ	ἀδέσποτον[97]

Depuis ces mots, il est manifeste que Grégoire s'oppose aux déterminismes de manière assez vaste. Mais qu'est-ce qu'un déterminisme ? En ses colonnes, le *Dictionnaire de théologie catholique* propose de le définir comme « une doctrine de l'immanence » qui considère « les

[93] *Or. cat.* V, 95-100.
[94] *BDGN*, p. 647.
[95] Jérôme GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 73. L'auteur précise, néanmoins, que ces termes sont souvent synonymes (voir *idem*).
[96] *Ibid*., p. 66.
[97] *Op. hom.* 184b.

actes humains comme des produits *(ou des effets)* » en sorte que dans son expression la plus extrême : ce qu'on « appelle liberté morale (…) ne correspond à aucune réalité »[98].

Soucieux de préserver à l'homme sa liberté de choix, – notamment parce qu'elle fait de nous des êtres à l'image de Dieu, Grégoire s'opposera à l'hydre du déterminisme sous ses diverses formes : qu'il soit tragique (2.1.1.), astral (2.1.2.) ou même politique et citoyen. Pour ce dernier aspect cependant, nous le traiterons dans le chapitre suivant sur *l'ἐλευθερία (2.2.1.)*.

2.1.1. Anti-fatale

La première définition négative que donne Grégoire de la liberté est qu'elle est exempte de nécessité : « *ἐλεύθερον ἀνάγκης* »[99]. Le mot *ἀνάγκη* est important et l'idée que la liberté se joue dans une lutte entre le « plein gré (*ἑκών*) » et la « contrainte (*ἄκων*) » apparaît « chez les Grecs dès les temps homériques »[100]. Chez Homère, quand cette contrainte est extrême ou dictée par les dieux : elle est dite *nécessité*, à savoir *ἀνάγκη* ou *μοῖρα* – mais non pas encore *εἱμαρμένη*[101]. Dans *l'Odyssée*, la nécessité possède un caractère tragique ou fatal. Par exemple quand le cyclope Polyphème destine Ulysse à une longue errance « Écoute-moi, Poséidon (…) que jamais Ulysse ne retourne chez lui (…) ou bien, s'il est dans son destin (*μοῖρα*) de revoir ses proches, qu'il y parvienne tard »[102]. Alors qu'au contraire pour Grégoire de Nysse, la puissance de la liberté humaine ne peut être dépassée par celle de la nécessité. Car, la ressemblance humano-divine « comporte l'ensemble de ce qui caractérise la divinité »[103]. Or, Dieu n'est pas contraint par la nécessité, ne serait-ce que parce qu'il est appelé « *παντοκράτωρ* » ou pour le dire autrement « Roi universel »[104], c'est-à-dire maître de toutes choses.

---

[98] *DTC*, t. 4, col. 641.
[99] *Op. hom.* 184b.
[100] *DSp*, IX, col. 809.
[101] Cette observation est le fait de Dom Amand de Mendieta : « le concept du Destin demeure fondamentalement chez les Tragiques ce qu'il était chez Homère. Les puissances qui gouvernent la vie de l'homme restent les mêmes (…) Le concept philosophique de l'*εἱμαρμένη*, loi nécessaire, naturelle et cosmique, qui étend mécaniquement son opération à la vie humaine, leur est étranger. S'ils peignent souvent la Fatalité, qui domine souverainement les dieux et les hommes, ils n'ont en vue que la divinité populaire, la déesse *Moῖρα* », in Emmanuel AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, Hakkert, 1973, p. 30-31.
[102] *Od*. IX, 525-535. *Moῖρα* subit ici une élision « *μοῖρ' ἐστὶ* ». Nous simplifions la traduction. Pour avoir accès au grec *avancé* de *l'Odyssée* voir HOMÈRE, *L'Odyssée*, t. 2., trad. Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
[103] *Or. cat.* V, 60-65.
[104] *Op. hom.* 136c.

Face à cette conception chrétienne, le contraste avec les dieux grecs est notable, puisque les habitants du Panthéon, eux, sont soumis à la nécessité. Pensons aux Parques par exemple, qui dans la *Théogonie* d'Hésiode sont présentées comme ayant le pouvoir de poursuivre et même châtier les dieux[105]. Chez ces poètes, comme le souligne Emmanuel Amand de Mendieta « se mêlent les idées anciennes qu'on retrouve déjà chez Homère et, au fond, contradictoires : celle des divinités olympiennes et celle d'un Destin souverain auquel tout est soumis »[106]. Un tel asservissement divin aura fait réagir dès les pères apologètes (IIe s.)[107], dont Tatien[108] par exemple qui dans un style rare critiquait déjà cette sujétion des prétendus dieux grecs « démons eux-mêmes, avec Zeus, leur chef (…) tombés sous le joug de la fatalité (*εἱμαρμένη*) »[109]. La fatalité ? cette « maîtresse souverainement injuste (*ἄδικος*) »[110] distribuant comme des cartes « les rôles de meurtriers et de victimes, riches et pauvres »[111].

Malgré sa prédilection pour la culture hellénique, Grégoire sera pour critiquer cette tyrannie de la nécessité. Dans un dialogue apologétique et fictif à la manière de Platon et qui a pour nom *Κατὰ Εἱμαρμένης* (à savoir non pas *avec* le destin mais bien *contre* le destin, puisqu'ici le nom est au génitif), Grégoire dénonce ce qu'il appelle la « grande montagne de l'incrédulité / *μέγα τῆς ἀπιστίας ὄρος* »[112]. A savoir ce « choix » ou pour le dire autrement, cette « hérésie /

---

[105] HÉSIODE, *Théogonie*, 215-225., in *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, trad. et notes Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
[106] *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, p. 30-31.
[107] Voir tout d'abord « Loi du monde : fatalité et providence », in Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, Seuil, 1957, p. 93 et s. Où l'auteur note par exemple la réaction tranchée d'Irénée de Lyon qui s'insurge « Dieu lui-même est esclave de cette nécessité *(εἱμαρμένη)* », in *Haer.* II, 18, 4. in *idem*.
[108] Tatien († vers 180), apologiste et encratite disciple de Justin de Naplouse. Voir *Dictionnaire du christianisme ancien*, p. 227.
[109] TATIEN, *Discours aux Grecs*, 8, 1. Pour la traduction française de ce passage voir *Premiers écrits chrétiens*, Ed. sous la direction de Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito et Vincent Zarini (dir.), Paris, Gallimard, 2016, p. 594 et 595. Pour le grec cf. *PG* 6, 803a et s.
[110] *Idem*.
[111] *Idem*.
[112] *Fat. GNO* III/2, 31, 1-5. Pour le *Contra fatum,* je citerai depuis la « *GNO* » à savoir l'édition critique : *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, Pars II*, Ed. Ediderunt J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough, Hadwiga Hörner, Leiden, Brill, 1987, p. 31 et s. Pour la traduction française cf. *Les pères de l'Eglise et l'astrologie,* Ed. du texte et traduction M.-E. Allamandy, Paris, Migne, 2003, p. 113 et s. Je la rends parfois plus littérale.

αἵρεσις (hellénique) »[113] qui consiste à soutenir que « la vie humaine est contrainte *par la nécessité* / *διά* (...) *ἐξάπτων*[114] *ἀνάγκης* »[115].

Toutefois, refuser la fatalité ne signifie pas, pour Grégoire, écarter l'idée d'un accomplissement universel. Ne dessine-t-il pas, au contraire, la perspective d'une fin inéluctable où toute créature serait restaurée en Dieu ? Cette « nécessité positive », fondée sur la finitude du mal et l'infini amour divin, relève de l'apocatastase[116]. A savoir du rétablissement final de l'humanité dans son état originel d'image, accompli par la résurrection[117]. À présent, tournons-nous vers une autre cible privilégiée de sa critique : le déterminisme astral

2.1.2. Anti-astrale

Pour ce qui est de la liberté comme exempte de « toute domination naturelle / *μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ* »[118], Grégoire vise ici le *déterminisme astral*. Il y consacrera d'ailleurs tout un petit traité, au nom sans équivoque : le *Contra fatum* (380c. ?)[119] que nous avons déjà mentionné. Dans ce dialogue, Grégoire réfute le déterminisme astral et l'empire de cette forme de destin naturel face à un philosophe païen – et sans doute stoïcien[120] – qu'il essaye de convertir, ou plus exactement, d'évangéliser selon ses propres termes.

---

[113] *Fat.* 32, 10-20. Pourquoi dire « hérésie *hellénique* » ? Car manifestement pour Grégoire, son adversaire se tient dans un choix contraire à l'orthodoxie. Au reste, le Nyssène dit explicitement que son effort d'évangélisation consiste ici à faire sortir son adversaire « hors de l'hellénisme / *ἐκ τοῦ Ἑλληνισμοῦ* » (*Fat.* 32, 12-13). Emmanuel Amand de Mendieta fait remarquer que Grégoire tient un discours double au sujet de la culture hellénique : tantôt critique, tantôt plus favorable (cf. *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, p. 412). Voir également *Macr*. 3, sur la juste place de la culture hellénique dans la formation à la sainteté.

[114] D'« *ἅπτω* / attacher à » (*Strong* 681) mais avec une idée d'attachement ferme.

[115] *Fat.* 32, 15-20.

[116] Voir *Op. hom.* 188c-d.

[117] Voir « *Apocatastasis* », in *BDGN*, p. 55-64.

[118] *Op. hom.* 184b. « *ζεύγνυμι* » ici signifie atteler, joindre ensemble.

[119] Ce traité à la datation « pas du tout assurée (…) se présente comme le compte rendu d'une discussion survenue à Constantinople entre Grégoire et un philosophe non chrétien, sur le thème du destin, de l'astrologie et de la liberté humaine (…) il s'agit d'un dialogue fictif », in Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 526.

[120] Le concept d'*εἱμαρμένη* (à savoir de destin) occupe en effet une place déterminante dans le stoïcisme (école fondée par Zénon à la fin du IVe s. av. J.-C.). Justin de Naplouse déjà, critiquait l'adhésion des stoïciens à la doctrine du destin (*Apol*. II, 7, 5). Pierre Hadot remarque à ce sujet que : « l'expérience stoïcienne consiste dans une prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin » et ajoute néanmoins que « la volonté de faire le bien est la citadelle intérieure inexpugnable, que chacun peut édifier en lui-même. C'est là qu'il trouvera la liberté », in Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 198 et 199.

Son adversaire soutient que « tout (…) est soumis au destin / *πάντα (...) ὑπεζεῦχθαι τῇ τῆς εἱμαρμένης* »[121]. Il s'en suivrait que « aucun choix de vie ne relèverait de notre propre délibération, mais que tout servirait la domination du destin (*τῷ κράτει τῆς εἱμαρμένης*), que ce soit la philosophie, l'agriculture, le commerce, le mariage, le célibat, la vertu ou le vice » [122]. Le destin étant défini comme « ce qui est produit de manière inévitable par un enchaînement inéluctable, selon une combinaison déterminée d'astres (*κατὰ τὴν ποιὰν* (...) *τῶν ἀστέρων*) »[123]. Cette conception du destin est classique dans la philosophie stoïcienne[124]. Elle sera d'ailleurs l'objet de critiques de la part des pères apologètes dès le IIe siècle[125]. Dont Justin de Naplouse[126] par exemple qui dans sa *Seconde Apologie* dit ceci : « Mais que personne (…) n'aille imaginer que nous affirmons que les événements arrivent de par la fatalité du destin / *καθ'εἱμαρμένης ἀνάγκην* » car on « reçoit des châtiments ou des récompenses *selon le mérite des actions de chacun* / *κατ'ἀξίαν*[127] *τῶν πράξεων ἑκάστου* »[128].

Dans le même sens, Grégoire continuera la critique chrétienne du déterminisme astral. Retenons ici un argument déterminant[129]. Grégoire répliquera aux tenants du « destin astral » que s'il est vrai, alors « tous ceux qui naissent le même jour et sous la même constellation devraient avoir les mêmes inclinations, mener la même vie et subir le même sort »[130]. Grégoire poursuit : si les astres déterminent notre destin comment se fait-il que lors du grand incendie

---

[121] *Fat.* 32, 20-25.
[122] *Fat.* 33, 20-25.
[123] *Fat.* 35, 10-15.
[124] Le Michel Spanneut l'explique clairement par le moyen d'une citation qu'il emprunte à Marc-Aurèle : « tout est lié ensemble, tout "conspire" ensemble, tout sympathise ensemble. Marc-Aurèle le dit excellemment : "Toutes choses s'enchaînent entre elles et leur connexion est sacrée, et aucune, peut-on dire, n'est étrangère aux autres, car toutes ont été ordonnées ensemble et contribuent ensemble au bel ordre. Un, en effet, est le monde fait de toutes choses, un le Dieu à travers toutes choses, une la substance, une la loi, une la raison commune à tous les êtres" (*Pensées* VII, 9) », in *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, p. 398-399.
[125] Voir « 2. Le libre arbitre, De Justin à Irénée » in *ibid*., p. 236 et s. Par rapport aux autres pères apologètes, Athénagore serait le plus enclin à accepter l'empire d'un certain *destin naturel* sur l'homme (cf. *ibid.* p. 403).
[126] Justin le Martyr ou de Naplouse († vers 165). Voir *Dictionnaire du christianisme ancien*, p. 122-123.
[127] En tant qu'adjectif *ἄξιος* signifie ce qui « a du poids (…) celui qui a mérité quelque chose, qui est digne » (*Strong* 514). Sa première occurrence en l'Evangile se trouve dans la bouche de Jean-Baptiste « produisez donc un fruit digne du changement radical / *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας* » (Mt 3, 8).
[128] JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, édition du texte et trad. Charles Munier, Paris, Cerf, 2006, II, 43, 1-2. Je « littéralise » sa traduction.
[129] Pour un résumé succinct de l'argumentation de Grégoire voir « IV. Liberté et déterminisme, 2. Réfutation » in *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 93-94. Un autre argument sur lequel Grégoire de Nysse insiste est que : si la fatalité crée et distribue volontairement l'adultère et le vice, elle est mauvaise et corrompue. Or le mal n'existe pas, puisqu'il est la négation de l'être. Donc la fatalité n'existe pas (cf. *idem*). Cet argument est un peu sophistique.
[130] *Fat.* 40, 10-20 in *ibid.*, p. 94.

d'une ville en Thrace[131], alors que les citoyens étaient nés sous des signes astrologiques différents « le feu les a tous frappés de la même manière ; pour tous, leurs maisons sont devenues leurs tombes (…) où donc sont les combinaisons de ces étoiles censées déterminer les différences dans les vies des hommes ? »[132]. Cette remarque de Grégoire met en évidence l'incohérence du déterminisme astral : comment soutenir que les astres président aux destinées individuelles, si tous peuvent périr de la même manière, quels que soient leurs signes de naissance ?

Finalement, Jérôme Gaïth conclut à ce sujet qu'« à la thèse de la fatalité et de la nécessité astrologiques, Grégoire oppose le choix libre et indépendant de l'homme, créateur et responsable de son destin »[133]. Ce qui, dans les catégories d'un déterminisme cosmique, revient à dire qu'il n'y a pas de destin du tout[134].

2.2. Définitions positives

Comprise de manière positive, la question de la liberté appelle d'emblée une précision terminologique. Le mot français « liberté » provient du latin *libertas*, dérivé de *liber*, qui désignait à l'origine la condition d'un homme libre par opposition à celle de l'esclave[135]. Cette première acception trouve un équivalent partiel dans le grec *ἐλευθερία*, qui désigne, dans son usage premier : la liberté politique et civique propre au citoyen.

Le grec dispose toutefois de plusieurs termes pour exprimer ce que nous regroupons sous le concept moderne de « liberté » : qu'il s'agisse de liberté physique, politique ou morale[136]. Chez Grégoire de Nysse, ce sont essentiellement les deux derniers sens qui nous retiendront : l'*Eleutheria* (2.2.1.) et la *Proairesis* (2.2.2.). D'abord profanes ou philosophiques,

---

[131] L'édition critique *Gregorii nysseni opera* renvoie ici à *l'Histoire de Rome* d'Ammien Marcelin (XXVI, 10, 15-19) sans nommer la ville en question (cf. *Fat.* 52, notes). Apparemment, cet incendie pourrait être dû à une invasion Goth. Nous n'en savons guère davantage et Grégoire ne nomme pas la ville en question.
[132] *Fat.* 52, 1-15.
[133] *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 94.
[134] Anthony Meredith a brièvement commenté le *Contra fatum* dans son introduction à Grégoire. Voir Anthony MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, Londres, Routledge, 1999, p. 150-152. Il y joint quelques recommandations bibliographiques permettant d'approfondir ce traité.
[135] Voir *Gaffiot* (2016), entrée « *Liber* ». Lien en ligne en bibliographie.
[136] Je suis ici l'énumération que propose : André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, Paris, PUF, 1997, p. 558 et s.

ces notions seront reprises et christianisées[137] par Grégoire (dans un mouvement déjà initié par Paul et les Pères apologètes avant lui)[138]. Toutefois, nous accorderons une attention particulière à la *προαίρεσις*, car Grégoire la situe au centre de la dynamique du choix, de l'action de l'esprit, et de la déiformité de l'homme[139].

2.2.1. Eleutheria

Aux origines, l'*ἐλευθερία* s'appliquait tant à l'indépendance d'une Cité-État par rapport aux autres qu'à celle d'une personne par rapport à ses pairs[140]. Comme le remarque Aimé Solignac : « le mot liberté (*ἐλευθερία*) désigne d'abord chez les Grecs la liberté politique et civique »[141]. La distinction était claire : est libre le citoyen, ne l'est pas l'esclave (cf. Aristote, *Politique*, I)[142]. Dans cet imaginaire politique, la liberté se définissait essentiellement comme « le droit de prendre la parole et intervenir dans les décisions (…) participer aux charges publiques, mais aussi, au plan individuel (…) à "faire ce que l'on veut" (Platon, *République*, 557b) »[143]. En ce sens, la liberté restait l'apanage — ou pour mieux dire *le privilège* — d'une classe sociale déterminée. Dans ces conditions, notre degré de liberté se trouvait directement lié à la possession du statut de citoyen. L'exemple de l'interrogatoire de Paul de Tarse reste marquant à cet égard : « vous est-il permis de fouetter un citoyen romain (*Ῥωμαῖος*) qui n'est pas condamné ? » demande-t-il à ses tortionnaires « aussitôt (*εὐθέως*)[144], ceux qui devaient le faire parler s'éloignèrent, et le tribun prit peur »[145].

---

[137] Aimé Solignac souligne en effet que : « les Pères de l'Église utilisent le même vocabulaire que les auteurs profanes. Avec eux cependant l'idée de liberté prend une signification et une portée tout à fait nouvelles, dans la vision du monde, de l'homme et de Dieu qu'apporte le message judéo-chrétien », in *DSp*, IX, col. 810.

[138] Aimé Solignac renvoie essentiellement dans son article sur la liberté, chez les pères grecs à : Irénée de Lyon, Justin, Origène ; ensuite, il laisse une place de choix à Grégoire de Nysse comme « celui qui donne à ce thème son plus haut relief » (voir *ibid*., col. 812).

[139] Voir par exemple : *Mort*. 54.

[140] Voir Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2020, entrée « *ἐλευθερία* ».

[141] *DSp*, IX, col. 809.

[142] Aristote va bien plus loin bien entendu qu'une simple affirmation péremptoire. Selon lui, l'esclavage se justifie en tant qu'il permet la préservation de l'espèce et de l'Etat car : « c'est la nature qui, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander, et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de raison et de prévoyance (*δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν*) commandât en maître ; de même encore que la nature a voulu que l'être capable par ses facultés corporelles d'exécuter des ordres, obéît en esclave ; et c'est par là que l'intérêt du maître et celui de l'esclave s'identifient », in *Pol.* I, 1252a. Pour la traduction fluide mais peu littérale : Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Pour l'apparaît critique : ARISTOTE, *Politique*, trad. et notes Jean Tricot, Paris, Vrin, 1989, p. 21-25.

[143] *DSp*, IX, col. 809.

[144] A savoir « directement, immédiatement, sur-le-champ, tout de suite » (*Strong* 2112).

[145] Ac 22, 25 et 29.

Or, cette conception hiérarchique et sociale de la liberté sera explicitement combattue par Grégoire. Chez lui, l'*ἐλευθερία* prend une tout autre ampleur : elle devient une réalité fondée non plus sur l'appartenance à une quelconque caste sociale, mais repose sur la nature même de l'homme en tant qu'image de Dieu. De la sorte, sa conception de la liberté est foncièrement égalitaire[146].

Cette position transparaît dans un passage d'anthologie du début de ses *Homélies sur l'Ecclésiaste*[147], où Grégoire critique sans ambiguïté l'esclavage[148]. Pour ce faire, il part de *l'Ecclésiaste* 2,7, lorsque le narrateur assimilé au roi Salomon[149] dit :

« j'ai acheté des esclaves	ἐκτησάμην[150] δούλους
et des servantes »	καὶ παιδίσκας

Dans sa critique, le Nyssène n'aura pas de mots assez forts contre « l'esclavagisme » qui est présenté comme la *transgression directe* d'un commandement biblique. Le commandement en question se trouve en Genèse 1,28 lorsque Dieu commande à l'homme de se multiplier sur la terre (*γῆ*) et ajoute :

« dominez sur elle ;	κατακυριεύσατε[151] αὐτῆς
et soyez maîtres »	καὶ ἄρχετε

---

[146] Je vais circonscrire l'*ἐλευθερία* à sa dimension sociale ou politique telle que Grégoire l'utilise par exemple dans sa *Catéchèse* (cf. *Or. cat.* XXII, 5-10). Mais cette notion d'abord politique va être *spiritualisée* notamment par Paul, pour signifier la libération que permet la foi en Christ face à l'esclavage du péché (cf. *Romains* 6, 18).

[147] Elles constituent une « série de huit homélies » sur le *Livre de l'Ecclésiaste* mais « Grégoire interrompt son commentaire en Qo 3, 13 », on propose généralement de les dater « plutôt avant le concile de 381 », in Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 540. Mariette Canévet relève dans son étude l'usage *moraliste* que Grégoire de Nysse fait de ce livre biblique : qui aurait pour but d'exhorter le lecteur à : « choisir les nourritures *spirituelles* » mettant ainsi en relief « l'importance décisive du libre arbitre dans le choix de la vie », in Mariette CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, Études augustiniennes, 1983, p. 127.

[148] Comme le fait remarquer Hans Boersma (théologien canadien anglican) dans son chapitre « *Oppressed Body* », certains experts soulignent que cette diatribe contre l'esclavage est visionnaire voire révolutionnaire. Tandis que d'autres plus prudents, rappellent qu'étant donné la position sociale de sa famille : Grégoire devait certainement avoir eu des esclaves (la famille de Grégoire était en effet de l'aristocratie provinciale du Pont, cf. « Gregory's family », in *BDGN*, p. 103 et s.). Voir Hans BOERSMA, *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa : an anagogical approach*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 147-148.

[149] Grégoire attribuait ce livre à Salomon, Salomon qu'il présente selon Françoise Vinel comme : « un modèle d'humanité, par sa connaissance, sa sagesse et sa liberté » ; mais un modèle loin d'être aussi exemplaire que Moïse par exemple, car « s'il nous est donné comme exemple, c'est (…) en tant qu'il fait lui-même le récit, le bilan de sa vie », in GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, trad. et notes Françoise Vinel, Paris, Cerf, 1996, p. 76-77 (notes).

[150] *Κτάομαι* a le sens d'« acquérir, obtenir, se procurer » (*Strong* 2932).

[151] « Assujettir (…) maîtriser (…) réduire en son pouvoir » (*Strong* 2634).

Or dans l'esprit de ce passage, Grégoire affirmera dans ses *Homélies sur l'Ecclésiaste* que l'homme est « né pour être maître de la terre »[152]. Cette conception royale de l'homme comme image divine rejoint ce que nous avions déjà évoqué au sujet de sa *Création de l'homme*[153]. Ces deux dernières œuvres appartiennent d'ailleurs sans doute à la même période de production (vers 379-380)[154].

En effet, dans le tout début de la *Création de l'homme*, Grégoire a soin de rappeler les suites du commandement « *καὶ ἄρχετε* » à savoir que sous le patronage de l'autorité divine, l'homme est institué « contemplateur et maître »[155] du monde visible. Et c'est sur cette terre que l'homme sera amené à exercer sa royauté, ou pour le dire plus exactement son « énergie souveraine / *βασιλείας ἐνέργειαν* »[156]. Or, si l'homme doit être roi comment accepter qu'il soit réduit en esclavage ? Grégoire en conclut que si nous sommes image de l'être souverain, nous devons nécessairement être sans maître ou pour mieux dire « sans despote / *ἀδέσποτον* »[157].

Mais l'argument du Nyssène ne s'arrête pas là. Grégoire prolonge sa critique de l'esclavage à partir du même verset de la Genèse, qui précise ensuite que l'homme reçoit autorité non sur d'autres hommes, mais sur les animaux (Gn 1,28). Or, il fait remarquer que l'homme a reçu le pouvoir de régner sur les êtres irrationnels – et non sur ses semblables[158]. Aussi critique-t-il le possesseur d'esclaves : « Tu as oublié les limites de ton pouvoir, tu as oublié que le commandement t'a été imparti dans les limites de l'autorité sur les êtres sans raison

---

[152] *Eccl.* IV, 1, 25-30.
[153] *Op. hom.*, Chapitres IV-V.
[154] Voir « *Chronology of Works* », in *BDGN*, p. 157 et 158.
[155] *Op. hom.* 133a.
[156] *Op. hom.* 136b. Une précision biblique est ici nécessaire. Le récit du début de la Genèse ne dit pas que l'homme est « roi », c'est Grégoire qui *l'interprète* depuis sa lecture de l'injonction « soyez maîtres » (Gn 1,28). Ce nom dans l'Ancien Testament est *βασιλεύς* pour la LXX ou *melekh* pour le TM. En réalité, il n'apparaît pour la première fois dans la Genèse que pour désigner la coalition des rois à laquelle la cité de Sodome appartient (Gn 14,1 et s.).
[157] *Op. hom.* 184b.
[158] Voici le passage en question : « qu'il ait tout pouvoir sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur les bestiaux, et sur toute la terre, et sur les reptiles se traînant à terre » (Gn 1,26). Il n'est effectivement fait mention d'aucun être humain « dominé » *à ce stade* idyllique premier. Néanmoins, Grégoire oublie de faire référence au fait que très explicitement, l'Ecriture renseigne que par après, à la suite de la faute : Eve sera *dominée* par son mari : « *καὶ αὐτός σου κυριεύσει* » (Gn 3,16). Takamitsu Muraoka observe que le verbe *κυριεύω*, dans ce contexte, peut être compris comme impliquant une relation d'aliénation, voir Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2009, p. 419.

(*ἄλογος*) »[159]. Car procéder ainsi revient à condamner à l'esclavage « l'homme dont la nature est libre et autonome / *τὸν ἄνθρωπον οὗ ἐλεύθερα ἡ φύσις καὶ αὐτεξούσιος*[160] »[161].

Nous touchons là à une assertion fondamentale : la dignité de l'homme, dans l'anthropologie de Grégoire, réside structurellement dans sa raison (*λόγος*). C'est elle qui distingue l'homme des animaux, qui établit sa déiformité, et qui lui permet d'exercer une liberté propre à sa nature intellectuelle. Plus exactement, c'est l'usage de notre raison qui nous rend capable d'une forme supérieure de liberté, plus discursive : la liberté de choix / *ἡ προαίρεσις* (*2.2.2.*). Et sur laquelle repose ce qu'on appellerait aujourd'hui la « responsabilité ». Nous arrivons au cœur de notre exposé.

2.2.2. Proairesis

La *προαίρεσις* (composée de *προ-* et *αἵρεσις*[162]) désignait initialement un « choix prévu d'avance »[163] ; et puis, par extension, elle désigna la liberté de choix : telle qu'Aristote (IVe s. av. J.-C.) par exemple, l'emploiera. Dans son livre III de son *Ethique à Nicomaque* : ce dernier

---

[159] *Eccl.* IV, 1, 25-30. Nous soulignons. Notons enfin que même dans son commentaire de l'Ecclesiaste, Grégoire ne prend guère de distance d'avec son interprétation de la Genèse, voir à ce sujet la remarque de Françoise Vinel « a. Genèse 1, 26 », in *Homélies sur l'Ecclésiastes*, p. 33 et s. (notes).

[160] Dans *La Création de l'homme* « *τὸ αὐτεξούσιον* » (qui peut se traduire par l'« autodétermination ») est un mouvement de l'esprit « vers ce qui semble bon à sa décision / *πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην* », in *Op. hom.* 184b. Jean Daniélou part de cette définition pour dire qu'elle peut se caractériser comme une « liberté psychologique », in *Platonisme et théologie mystique*, p. 108. Jérôme Gaïth quant à lui, inscrit l'*αὐτεξούσιον* au sein de son chapitre sur la liberté de choix, cf. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 74 et s. Car il s'agit sans doute de deux termes désignant une même réalité : la liberté de l'esprit. Cependant, le premier apparaît davantage dans sa *Création de l'homme* ; tandis que le second est plus présent dans sa *Grande Catéchèse*. Ces deux ouvrages ont d'ailleurs des dates de composition potentiellement assez différentes (cf. *BDGN*, p. 156-157). Dans une brève communication académique, Marguerite Harl fait remarquer que l'adjectif « *αὐτεξούσιος* » ou le substantif « *τὸ αὐτεξούσιον* » désignaient chez les pères apologètes : « la liberté initiale que le Créateur a accordée à toutes ses créatures toutes capables de persister dans la contemplation du Bien et dans l'obéissance de Dieu ou au contraire de s'en détourner », et que « cette doctrine s'est formulée en opposition à celle des gnostiques ». Ces derniers ne reconnaissaient en effet « la liberté de choix qu'à la classe des "psychiques" », in Marguerite HARL, « Problèmes posés par l'histoire du mot *αὐτεξούσιον* : liberté stoïcienne et liberté chrétienne », in *REG* 73 (1960), p. 27-28. Par exemple, Justin de Naplouse l'utilise dans ce sens d'une « liberté des origines » dans sa *Seconde Apologie* : « Dieu, au commencement, a créé libres (*αὐτεξούσιον*) la race des anges et celle des hommes », in *Apol.* II, 7, 5. Voir également chez Irénée de Lyon : *Adv. Haer.* IV, 37, 1 et 3-4.

[161] *Eccl.* IV, 1, 20-25.

[162] Qui est « l'action de prendre, de choisir » ou même de faire « division » (*Strong* 139). De là vient le mot « hérésie ».

[163] *Bailly* 2020, entée « *προαίρεσις* ».

définit la *προαίρεσις* comme liberté de choix, à savoir comme une action rationnelle, individuelle et délibérative[164].

De manière assez similaire, Origène impute au caractère rationnel de la liberté de choix le caractère méritoire de cette dernière : « l'être doué de raison, (…) possède (…) la faculté de raison ; cette dernière lui permet de porter un jugement et d'exercer un discernement sur les mouvements naturels, de désapprouver et de rejeter certains d'entre eux (…) c'est par le jugement de cette raison que les mouvements de l'homme peuvent être dirigés et guidés vers la vie qui mérite l'approbation », car en effet, poursuit-il, l'homme possède la « faculté de choisir » qui fait « la louange » ou « le blâme »[165].

Dans son article sur cette notion, Giampietro Dal Toso oppose la *προαίρεσις* et l'*ἐλευθερία* : « *προαίρεσις is thus that liberty which permits the human being to be master of himself and decide by himself. (...) Insofar as liberty permits self-possession and self-realization, it is distinct from ἐλευθερία, which signifies more properly "liberty from"* »[166].

Dans sa thèse sur le sujet, le même Giampietro Dal Toso arrivait à la conclusion suivante – après avoir fait une analyse sémantique de la *προαίρεσις* dans plusieurs œuvres de Grégoire – cette dernière est : « *ad immagine di dio onnipotente, e indica l'autodisponibilità che l'uomo ha di sé, il suo essere signore di se stesso. Possiamo tradurre anche con capacità di autodeterminazione : questa è propriamente la libertà di scelta (...) essa si radica nella libertà della ragione ». Il termine en synthétisant : « possiamo riassumere che la προαίρεσις è per l'uomo la sua capacità di autodeterminazione che si fonda sulla sua razionalità* »[167].

---

[164] Ici dans le texte : « nous devons ensuite traiter en détail du choix préférentiel (*προαιρεσις*) : car cette notion semble bien être étroitement apparentée à la vertu, et permettre, mieux que les actes, de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un », et le choix n'est pas un souhait car « le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous », enfin « le choix (…) s'accompagne de raison et de pensée discursive », in ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1972, 1111b-1112a et 1113a.

[165] *PA* 3, 1, 3. Cette œuvre composée : « à Alexandrie, probablement entre 220 et 230 » est « le traité *Sur les principes* (en grec, *Peri Archôn*). Cette entreprise avait pour ambition de présenter de façon systématique toute la doctrine chrétienne (…) Dieu, le monde, le libre arbitre et l'Ecriture », pour l'essentiel, le grec fut perdu mais l'œuvre nous a été conservée grâce à la traduction de Ruffin d'Aquilée. Voir : Philippe HENNE, *Introduction à Origène : suivie d'une anthologie*, Paris, Cerf, 2004, p. 33-34. Pour la traduction du *Sur les principes*, j'ai consulté : ORIGÈNE, *Traité des principes (Peri archôn)*, trad. et introduction Marguerite Harl et alii, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 33-34.

[166] *BDGN*, p. 647

[167] Pour les deux citations : Giampietro DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Frankfurt am Main, Lang, 1998, p. 127-128.

Et effectivement chez Grégoire, la raison est l'activité la plus haute de l'âme : et relève de l'esprit[168]. Toutefois, dès lors que cette activité spirituelle se déploie dans une volonté finie, elle devient sujette à l'imperfection, entraînant inévitablement l'homme à expérimenter l'échec. La *προαίρεσις*, dans son premier effet, introduit donc une mutabilité constitutive de la condition humaine : perpétuellement tendue entre le choix du bien et celui du mal (2.2.2.1.) ; la décision et la délibération de ce choix, cependant, relèvent du discernement de l'esprit (2.2.2.2.).

2.2.2.1. Mutabilité

Chez Grégoire de Nysse, la liberté de choix entraîne un trait fondamental de la condition humaine : sa mutabilité. L'homme n'est pas un être fixe, mais un être en devenir. Dans le chapitre XXI de la *Grande Catéchèse*, Grégoire le décrit comme : « libre de choisir (*αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως*) mais changeant (*τρεπτός*) »[169]. Cela montre que, même orienté vers le bien, l'homme reste exposé à la variation. En effet, seul Dieu, en tant qu'incréé, peut être immuable[170]. L'homme, au contraire, étant créé, ne peut pas se maintenir dans le bien. Grégoire l'exprime de façon poétique dans sa *Vie de Moïse* de la façon suivante : « dans le monde du devenir, on ne trouve pas d'êtres toujours semblables à eux-mêmes »[171]. La liberté humaine se déploie donc dans un cadre marqué par le changement : elle n'assure pas une stabilité dans le bien, mais rend possible une marche continue vers lui. C'est en effet la liberté de choix (*proairesis*) qui fait de l'homme, un être qui sait, ou qui apprend à « naître continuellement »[172].

Or, cette mutabilité est une condition structurelle de la liberté comme créée. En effet, Grégoire, en interprétant la Genèse à la lumière de sa théologie de l'image, affirme que l'homme, en tant qu'*εἰκών*, porte l'empreinte du divin sans jamais s'assimiler complètement à lui. Il écrit : « l'image porte en tout l'empreinte de la beauté du prototype ; mais si elle n'avait aucune différence avec celui-ci, elle ne serait plus du tout un objet à la ressemblance d'un autre,

---

[168] Voir *Or. cat.* XXXI, 30-35.
[169] *Or. cat.* XXI, 1-10.
[170] Voir *Op. hom.* 184c. Giampietro Dal Toso commente cet aspect théologique : « *l'essere non creato conferisce a Dio una pienezza di essere (...) Anzi: l'attributo di Dio è la sua qualità di Creatore; quindi egli si pone in un certo senso al di sopra dell'essere* », in *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, p. 319.
[171] *Vit. Moys.* II, 3. Œuvre généralement considérée comme tardive (vers 390), *La Vie de Moïse* entend répondre à la question de ce qu'est une vie parfaite. Elle comprend deux parties : une *historia* (I) et une *théôria* (II). Cette dernière propose une lecture spirituelle de la vie de Moïse. Voir Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 547-549.
[172] *Vit. Moys.* II, 2.

mais exactement semblable au modèle »[173]. Il s'ensuit qu'il faut nécessairement une : « différence (*ἑτερότης*) entre l'archétype et celui qui a été créé à l'image »[174]. Dans son commentaire Giampietro Dal Toso pointera cette différence sous les appellations de « *precarità nell'essere* » de la créature ; qu'il oppose à la « *pienezza dell'essere* » du Créateur[175].

Enfin, Grégoire apporte un dernier argument, d'ordre empirique, quoique très succinct, en faveur de la mutabilité propre à la condition humaine. Il se réduit à un constat net : « le changement s'observe nécessairement chez l'homme »[176]. Car si « le changement (*ἀλλοίωσις*) est un mouvement qui consiste à passer sans cesse (…) vers le bien, ou vers l'état opposé »[177], alors il est manifeste que l'homme oscille toujours entre son aspiration pour le bien et son incapacité d'y atteindre absolument. A titre d'exemple, nous pouvons penser à l'existence d'Abraham et de Sarah que Grégoire lui-même met en exergue au tout début de sa *Vie de Moïse*[178]. Qu'est-ce que leur vie manifesta, sinon celle d'une migration ou mutabilité permanente[179] : entre l'espérance (Gn 12,4), le doute (Gn 16,2) et enfin la confiance totale (Gn 22,3) ?

Pour autant, même changeante, la condition humaine n'est pas pour cela vouée à une existence tragique. En effet, dans la préface de sa *Vie de Moïse*, Grégoire affirme de manière assez paradoxale que : la perfection (*τελειότης*) de la vie humaine consiste dans le changement ; ou pour le dire autrement, que la perfection consiste : « à tendre toujours vers un plus grand bien »[180]. Car, cette capacité au changement, loin de vouer l'homme à une errance sans fin, rend

---

[173] *Op. hom.* 184b-c. Voir dans le même sens : *Or. cat.* XXI, 10-15. Raymond Winling indique en ce sens que la participation au bien divin n'est pas synonyme de possession : « toute créature est soumise au changement, puisque la création signifie participation aux perfections divines, et non pas possession pleine et entière comme c'est le cas pour Dieu », in *Discours catéchétique*, p. 242 (notes).
[174] *Or. cat.* XXI, 15-20.
[175] Il écrit : « *la condizione creaturale tradisce cioè nell'uomo una precarietà nell'essere, che non gli è propria perché lo riceve. Così si trova sottratto alla pienezza dell'essere, che è prerogativa di Dio Creatore, e perciò mutevole, soggetto a cambiamento* », in *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, p. 319.
[176] *Or. cat.* XXI, 5-10.
[177] *Or. cat.* XXI, 15-20.
[178] Voir *Vit. Moys.* Préface, 11.
[179] Présenter Abraham comme un homme sujet au changement moral est l'option interprétative de Grégoire de Nysse ; mais elle ne fut pas la seule adoptée. Philon d'Alexandrie, par exemple, prend la voie inverse et présente Abraham : comme un modèle stoïque d'inflexibilité face aux passions. Le sacrifice de son fils en étant l'exemple paradigmatique (cf. *Abr.* 170).
[180] *Vit. Moys.* Préface, 10.

possible un devenir nouveau[181], orienté vers le bien. Dans ce dernier cas « la progression ne connaît pas d'arrêt »[182] puisque le bien divin est infini. Nous touchons là au thème de l'épectase (*ἐπέκτασις*)[183]. Prérogative de l'esprit qui aura su toujours plus se tendre, selon ses moyens, vers le bien.

2.2.2.2. Le discernement de l'esprit

Dans la doctrine de Grégoire de Nysse, la *proairesis*, entendue comme liberté de choix, repose sur une faculté directrice : le *νοῦς* qui est tantôt traduit par intelligence, tantôt par esprit[184]. Le *νοῦς* chez Grégoire est à entendre comme la capacité rationnelle (*λογικόν*)[185] qui rend possible le choix par la faculté de juger (*κριτήριον*)[186]. Bien que l'homme soit naturellement orienté vers le bien, son ignorance et son instabilité le rendent vulnérable à l'erreur. Il peut ainsi tenir le mal pour un bien. Dès lors, le *νοῦς* intervient dans le processus du choix entre le bien et le mal comme : « l'instance qui décide entre les deux »[187]. En d'autres termes, le *νοῦς* est la « puissance de se posséder de se diriger et de se choisir »[188].

Or, ce don divin, s'il dignifie l'homme en le faisant image du « Roi universel », comprend aussi le risque de sa chute. Car cette « puissance de choisir » n'est en effet pas sans risque puisque comme moteur de la liberté de choix, elle permet une indépendance qui : « est à

---

[181] Comme le consigne Giampietro Dal Toso : « *la differenza ontologica che l'essere creato manifesta induce quindi il divenire come condizione sostanziale dell'uomo* », in *La nozione du proairesis in Gregorio di Nissa*, p. 320.

[182] *Or. cat.* XXI, 15-20.

[183] Cette ascension spirituelle de l'âme vers le bien par excellence a effectivement pour nom : l'épectase (*ἐπέκτασις*). L'épectase est le désir de Dieu et sa progression vers lui, comme le consigne Grégoire, c'est ce : « désir (…) qui pousse l'âme qui s'élève sans cesse sur la route de l'infini par des biens toujours supérieurs », in *Cant.*, 8, 248. Grégoire tire ce concept de sa lecture de Paul : « Gregory uses the term *epektasis* in reference to Phil. 3:13 to indicate that the ascent of the human being towards God », in *BDGN*, p. 263. Enfin, les *Homélies sur le Cantique des cantiques* sont : au nombre de quinze, contemporaines de la *Vie de Moïse* (390c.). Voir Matthieu CASSIN, *op. cit.*, p. 550-551.

[184] Le *Bailly* traduit effectivement *νοῦς* par « intelligence, esprit, pensée » en guise de sens premiers mais son champ sémantique est vaste. Le *νοῦς* peut également signifier « la sagesse, le cœur intérieur, l'âme » (voir : *Bailly* 2020, entrée « νόος-νοῦς »). Dans l'Evangile, il apparaît une unique fois concernant le Christ ressuscité : « alors il leur ouvrit *l'intelligence* pour comprendre les Ecritures » (Lc 24,45).

[185] *Sanct. Pasch*., *GNO* IX, 257, 27 in *BDGN*, p. 40.

[186] Voir *Or. cat.* XXI, 30-35. Grégoire de Nysse ne définit pas systématiquement ce qu'est le *νοῦς*, si ce n'est que comme ce qui permet la liberté de choix par le jugement raisonnable et l'indépendance de la pensée (voir *idem*). Par ailleurs, Roger Leys en propose la définition suivante : « pour Grégoire le *νοῦς* est la raison, critique et en quête de synthèse rationnelle, il est la faculté "chercheuse et fureteuse" (cf. *Op. hom.* 137c), il assure à l'homme la domination sur le monde », in *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, p. 68. L'esprit comprend aussi, naturellement, une dimension spirituelle : celle de la contemplation, celle d'être ce « réceptacle de la foi » destiné à recevoir la vision de Dieu (voir *ibid.*, p. 69).

[187] *Or. cat.* XXI, 30-35.

[188] *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 70.

la fois participation à l'indépendance divine, et indépendance par rapport à Dieu »[189]. Ce faisant, face à tout le mal que ce pouvoir pourrait engendrer, comment comprendre que Dieu ait ouvert un tel abîme ? Certains n'en viendront-ils pas à conclure que « le créateur de la nature humaine est mauvais »[190] ?

Face à l'interrogation théologique sur le bien-fondé d'une liberté susceptible de mener à l'irréparable, Grégoire de Nysse apporte une réponse sans ambiguïté : la liberté de choix trouve sa justification « en raison du prix extrême » que Dieu « attache à l'homme »[191]. La cause de la puissance de notre choix tient donc à la « royauté » de l'image[192]. Or, paradoxalement, ce don du choix libre, expression de l'amour de Dieu, dégage simultanément ce dernier de toute responsabilité vis-à-vis du mal[193]. Puisque : « le mal naît en quelque sorte à l'intérieur de l'homme, en surgissant sous l'effet de notre volonté libre »[194]. Il en résulte que, même s'il possède une inclination pour le bien (2.2.2.2.1.), l'homme peut, dans l'exercice dévoyé de sa liberté, poser des actes mauvais (2.2.2.2.2.). Cette tension constante entre l'aspiration au bien et la possibilité de choisir le mal est ce que Giampietro Dal Toso désignera sous le nom de la « dynamique de la *proairesis* »[195].

2.2.2.2.1. Désir du bien

---

[189] *Ibid*., p. 71. Pour un exemple de *proairesis* divine en action, voir *Op. hom.* 133c. En effet, lors de la création de l'homme, le Créateur *délibère* avant de prendre la décision de créer l'homme. La *proairesis* divine est donc également une puissance délibérative. Les fruits visibles de la *proairesis* divine sont par exemple : la création, son économie, la volonté éternelle du Père d'engendrer le Fils, la concorde qui règne entre les Personnes de la Trinité (Voir « 5. *La proairesis di Dio* », in *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, p. 321-322).

[190] *Or. cat.* VII, 5-10. Telle était la position des manichéens dont Marcion de Sinope, en son temps, et contre lesquels Grégoire bataille ici. Pour eux, le Dieu de l'Ancien Testament était un démiurge mauvais ; et celui du Nouveau : le vrai Dieu absolument bon. Grégoire s'érige en faux contre cette vision manichéenne de Dieu. Voir également « Manès ou Mani ; manichéisme, manichéens », in *Dictionnaire du christianisme ancien*, p. 138).

[191] *Or. cat.* XXXI, 30-35.

[192] Pour rappel : *Op. hom.* V.

[193] Grégoire cependant, n'insiste pas sur la « responsabilité » de l'homme car il s'agit à l'origine d'un mot juridique latin. Il insiste bien davantage sur l'atteinte faite à l'image, sur la *rouille*, la *boue* dont celle-ci est entachée quand l'homme tombe dans le péché (cf. *Virg.* XII, 2, 45-50 et 50-55). La focalisation de Grégoire n'est pas sur la « *responsabilitas* » mais sur la dignité (*ἀξία*) ou la gloire (*δόξα*) de l'homme (cf. *Or. cat.* XXXI, 5-10).

[194] *Or. cat.* VI, 110-115. Pour plus de clarté dans le cadre de cette citation : « nous-mêmes » a été remplacé par « homme ».

[195] Voir « *2.5. La προαίρεσις come δύναμις* », in *La nozione du proairesis in Gregorio di Nissa.*, p. 226-229. Fondamentalement en ces pages, Giampietro Dal Toso pose la *proairesis* comme une puissance intellectuelle (*potenza intellettuale*) de l'âme ; ou comme une impulsion de l'esprit (*impulso dello spirito*). Cf. *ibid*., p. 227 et 229. Voir également : « La liberté de choix (*proairesis*) ou la liberté fonctionnelle », in *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 67 et s.

Le désir du bien constitue la force motrice première de l'esprit humain : il le met en mouvement et le pousse à prendre position par l'acte du choix. Le Nyssène écrit en ce sens : « notre liberté de choix (*προαίρεσις*) ne cesse de tendre tout entier vers un but, car le désir du bien (*πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας*) la pousse naturellement à se mettre en mouvement (*εἰς κίνησιν*) »[196].

Or, comment expliquer cet élan spontané et naturel de l'homme pour le bien ? La force ici à l'œuvre est la *συγγένεια*[197]. Grégoire s'en explique plus tôt dans sa *Grande catéchèse* de la façon suivante, l'homme « créé pour jouir des biens divins (…) devait avoir quelque affinité de nature avec ce à quoi il est appelé à participer (…) afin que chacun de ces privilèges lui fît éprouver *le désir de ce qui lui est apparenté* (*τι συγγενές*) »[198]. Par conséquent, c'est donc cette affinité de nature divino-humaine qui est la cause de l'attraction naturelle et spontanée de l'homme en faveur du bien[199].

Dans son analyse, Giampietro Dal Toso souligne le caractère impulsif du choix volontaire allant presque jusqu'à le décrire comme une « pulsion » pour le bien : « *l'azione della proairesis corrisponda ad un impulso interno (hormé) che la muove a partecipare al bene* »[200]. Et effectivement, dans son *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, Grégoire contre sa sœur, affirme qu'il existe un désir de Dieu[201]. Giampietro Dal Toso toujours, remarque à cet effet que *l'epithumia* désignerait davantage ce désir pour le divin[202]. Et de fait, le *pathos* dans la *Grande catéchèse* et qu'on traduit plutôt par passion : sert une désignation plus péjorative[203]. C'est là,

---

[196] *Or. cat.* XXI, 25-30.
[197] Dans son commentaire, Roger Leys qualifie cette ressemblance comme *un élan dynamique* : « la parenté qu'établit en nous l'image n'est donc pas une ressemblance statique. Elle est une imitation, elle est réponse, elle doit se concevoir comme un dynamisme, comme un élan vers (…) Dieu », in *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, p. 52.
[198] *Or. cat.* V, 50-55. Nous soulignons.
[199] De façon plus générale encore, Aristote proposait déjà que : « « Tout art (*τεχνη*) et toute investigation, et pareillement toute action (*πραξις*) et tout choix (*προαίρεσις*) tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent », in ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. et notes Jules Tricot, Paris, Vrin, 1983, 1094a. Origène, quant à lui, dira : « le plus grand bien vers lequel tendent les êtres raisonnables (…) c'est, autant qu'il est possible, de devenir semblables à Dieu », in *PA* 3, 6, 1.
[200] *La nozione du proairesis in Gregorio di Nissa,* p. 284.
[201] Voir *An. et res*. 44 et s. J. Warren Smith, consacre dans son étude un chapitre à la conception de la passion que Grégoire développe dans son *An. et res*. Voir « *Nyssen's Dialectical Presentation of the Passions in De Anima et Resurrectione* », in J. Warren SMITH, *Passion and Paradise : human and divine emotion in the thought of Gregory of* Nyssa, Crossroad, New York, 2004, p. 76 et s.
[202] Voir *La nozione du proairesis in Gregorio di Nissa,* p. 284.
[203] Voir par exemple son usage dans : *Or. cat.* VI, 50-55.

sans doute, quelque influence stoïcienne[204]. Reste dès lors à éclaircir ce paradoxe : comment se fait-il que l'homme, bien qu'attiré naturellement vers le bien, en vienne pourtant à accomplir le mal ?

2.2.2.2.2. Passion du mal

Comme nous l'avons déjà évoqué, bien que l'homme, selon Grégoire de Nysse, soit naturellement orienté vers ce qui est bon, la finitude ou la précarité de son essence l'empêche — à la différence de Dieu — de demeurer fermement ancré dans la stabilité du bien. Cette instabilité trouve son origine dans la difficulté à distinguer le véritable bien de ce qui n'en a que l'apparence. Comme l'écrit Grégoire : « pour ce qui est du bien, telle chose est réellement bonne selon sa nature, telle autre ne l'est pas au même titre, n'étant parée que d'une apparence de bien (*τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτης*) »[205].

Ironie du sort, c'est ce désir même du bien qui devient la voie par laquelle il chute. Trompé par ce qui n'est qu'une illusion du meilleur, l'homme suit ce qu'il croit bienfaisant, alors que c'est un mal déguisé. C'est ici encore la fragilité, la faillibilité de : « l'intelligence (*νοῦς*) qui est trompée dans son désir du bien (*ἀγαθὸν ἐπιθυμία*) »[206]. Comme le remarque Roger Leys, en définitive : « l'homme commet le mal parce qu'il est égaré dans le sensible *ou* conseillé par l'esprit du mensonge »[207].

Bien davantage, cette déchéance et disgrâce de l'homme, n'est pas sans impact sur sa capacité à choisir en toute raison. Le récit de la chute de la Genèse, à ce sujet, est à la fois un exemple et une explication. Un exemple, car il montre comment l'illusion et les passions

[204] Michel Spanneut résume la position stoïcienne sur ce point de la façon suivante : « que toute la vie morale, aux yeux des Stoïciens, est *une lutte entre la raison libre et les passions*. Sous la direction du libre arbitre, encore mal défini comme faculté, l'homme dompte les instincts et fait régner en lui la raison, synonyme de vertu. Pour échapper au hasard et à ses accidents capricieux, il se rend indifférent au résultat extérieur de son action et ne la juge que sur son effet intérieur, qui est dans l'intention », in *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, p. 232. Nous soulignons.

[205] *Or. cat.* XXI, 30-35.

[206] *Or. cat.* XXII, 35-40. Jérôme Gaïth rend compte de ces déconvenues de l'esprit : « Le paradoxe du péché n'est autre que celui de l'intelligence humaine qui, incapable de se connaître directement et immédiatement, se livre à des recherches longues, aventureuses et dangereuses qui la dégradent et la sauvent à la fois », in *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 110.

[207] *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, p. 73. Nous soulignons.

peuvent conduire l'homme à fauter. Une explication, car suite à ce récit l'homme chutera définitivement de son état idéal[208]. La Septante possède en effet le passage suivant :

> Et la femme vit que l'arbre était bon comme nourriture,
> beau à voir au regard pour acquérir la compréhension
> (*ὡραῖόν*[209] *ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι*[210]) ;
> et, prenant de son fruit, elle mangea[211].

Le récit de cette chute a quelque chose de tragique, puisque c'est le désir de l'intelligence, qui fait vaciller et tomber l'intelligence elle-même. Dans le chapitre XX de sa *Création de l'homme*, Grégoire fait l'exégèse de cet épisode biblique déterminant. Le Nyssène opère ici une distinction, l'arbre dit de la connaissance (*γνωστὸν*)[212], n'est pas synonyme de l'acquisition de la science (*ἐπιστήμη*) ou du discernement (*διάκρισις*) : « mais plutôt une disposition intérieure vis-à-vis de ce qui nous est agréable »[213]. Toutefois, il ne s'agit pas d'un désir de connaissance « noire » ou mauvaise en soi, car comme toujours chez Grégoire : « il n'est aucun mal dans les êtres »[214], et l'homme croit toujours saisir un bien en se déterminant pour lui. Si Eve, – et à travers elle, si n'importe quel être humain – se saisit d'un fruit mauvais, c'est parce que : « un mélange (*σύμμικτος*) d'éléments opposés compose ce fruit »[215].

---

[208] Voir par exemple : *Virg*. XII, 2, 5-10.
[209] Qui signifie « qui vient à son heure, qui arrive au moment favorable », et qui dérive de *ὥρα* (*Strong* 5611).
[210] Dans le contexte de la LXX, le verbe *κατανοέω* signifie : observer avec attention pour connaître ; mais également, comprendre un discours ou une pensée par exemple. Cf. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, p. 378. En grec Classique son sens semble plus large, il peut désigner : « comprendre, méditer, avoir la connaissance », in *Bailly* 2020, entrée « *κατανοέω* ».
[211] Gn 3,6. Dans le TM, il est dit que : « la femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue, et qu'il était précieux pour ouvrir *l'intelligence* (*sakal*) » (trad. LSG 1910) ; et dans la LXX, il est écrit : « Et la femme vit que l'arbre était bon comme nourriture, beau à voir au regard et désirable pour acquérir *la compréhension* (*κατανοῆσαι*) » (trad. *Bible d'Alexandrie* 1994, légèrement modifiée). Voir les interlinéaires en bibliographie.
[212] *Op. hom.* 197c. Il s'agit de : « l'arbre qui fait savoir ce que l'on peut connaître du bien et du mal (*γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ*) » (Gn 2,9). La *γνῶσις* dans la LXX n'est pas nécessairement négative et renvoie à ce que l'on cherche et finit par savoir. L'adjectif *γνωτός*, quant à lui, désigne aussi bien ce qui est connu, que connaissable. Voir *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, p. 134-135.
[213] *Op. hom.* 197d. Pour justifier cette distinction scripturaire entre science et connaissance, Grégoire s'appuie notamment sur la parole de l'Evangile, quand le Christ déclare aux hypocrites : « je ne vous ai jamais connus (*οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*), retirez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité » (Mt 7,23). La connaissance désigne ici, non pas le savoir, mais bien l'aspiration à connaître, le désir de connaître ou de ne pas connaître – comme le soutient ici Grégoire.
[214] *Eccl*., VIII, 8.
[215] *Op. hom.* 200a.

Dès lors, ce caractère fondamentalement « mêlé » du mal consiste dans le fait que bien que mauvais : il se présente (ou est perçu) sous un jour favorable. En effet, puisque l'homme désire le bien : « le vice serait sans efficacité, s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper »[216]. Le désir, et plus strictement parlant la passion, saborde l'effort de notre intelligence. Le Nyssène le dit ici de manière plus marquante encore : « l'homme ne serait pas trompé par le mal, s'il éclatait à ses yeux ; mais le démon, faisant briller la grâce extérieure des apparences » arrive à duper l'homme, dit-il, en « charmant notre goût par quelque plaisir des sens (*κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡδονὴν*) »[217].

En guise d'exemple, Grégoire nous donne dans sa *Grande catéchèse*, celle de l'ange de la terre. Figure énigmatique et mystérieuse qu'il ne caractérise pas autrement que comme celui qui est « tombé sous l'emprise du *pathos* (*πάθος*) de l'envie (*φθόνος*) »[218]. Ce dernier serait tombé en raison de sa jalousie envers l'homme encore dans son état primordial : pure et proche du Créateur[219]. Si la force de la passion n'est en effet pas contrôlée, elle accentue la dissemblance[220] entre la créature et son Créateur.

Nuançons cependant, les passions ne sont pas perçues comme nécessairement négatives chez Grégoire : elles peuvent être « transfigurées », pourvu que l'esprit exerce sur elles sa maîtrise et sa volonté[221]. Cette dynamique s'inscrit dans une vertu centrale, d'inspiration

---

[216] *Idem*.
[217] *Op. hom.* 200d.
[218] *Or. cat.* VI, 50-55. Le nom *φθόνος* signifie l'envie ou la jalousie (*Strong* 5355). Le même traitement est accordé à la jalousie dans la *Vie de Moïse* : « la jalousie nous a chassés du Paradis, s'étant faite serpent pour séduire Ève (...) elle est l'aiguillon mortel, le glaive caché, la maladie de notre nature (...) elle considère comme un malheur non son propre mal, mais le bien d'autrui », in *Vit. Moys.* II, 256. Pour le statut des passions dans le stoïcisme : « Passion », in Djibril SAMB, *Etude du lexique des stoïciens*, Paris, Harmattan, 2009, p. 72 et s.
[219] Voici la description que Grégoire nous donne de cet état premier, l'homme était : « image de Celui qui est impassible ; il avait une pleine liberté de langage (*παρρησία*), puisqu'il se délectait de voir Dieu qui se manifestait à lui face à face », in *Or. cat.* VI, 100-105.
[220] De la sorte, la « sujétion aux *pathè* » est une des marques de l'éloignement ou de la dissemblance envers Dieu, avec : « la vie brève (…), la caducité, la disposition à subir toutes les variétés de souffrances physiques et morales », in *Or. cat*. V, 75-80. Ou pour nommer encore ici les passions plus exactement : « avarice, désirs impurs, esprit de rapine, les sentiments de vanité et d'orgueil, les élans de violence, la colère, la rancune, l'envie, la jalousie », in *Vit. Moys*. II, 125.
[221] Voir en ce sens sa *Création de l'homme*, où il est écrit : « si le raisonnement impose sa domination à ces mouvements, il donne à chacun d'eux la forme de la vertu. La colère devient de la force, la timidité de la prudence, la crainte de la facilité à se soumettre ; la haine devient le détournement du vice, la force de l'amour donne le désir de la vraie beauté », in *Op. hom.* 193b. Voir également : *Vit. Moys.* II, 8.

stoïcienne : l'*apatheia*[222]. C'est elle qui permet à l'homme de devenir : un « esprit déiforme »[223], une « âme d'élite »[224], voire même un être qui « vivra comme les anges »[225].

[222] *L'apatheia*, à savoir l'attitude qui consiste à : « être libre des souffrances corporelles et en même temps être libre des passions de l'âme, des tendances désordonnées », in *Discours catéchétique*, p. 167 (notes). Voir également : *Virg.* IX, 4-5.
[223] *Op. hom*. 192c. Voir également : *Mort.* 54.
[224] *Op. hom*. 193d.
[225] *Op. hom*. 196a-b.

Contrepoint nietzschéen 2'. La liberté est une invention des théologiens pour rendre l'homme coupable

La morale chrétienne, telle que présentée par Nietzsche, c'est-à-dire une interprétation de phénomènes guidés par des instincts articulant : liberté, dette et châtiment, est une invention des théologiens pour rendre l'homme coupable (*schuldig*)[226]. Dans un chapitre intitulé « Des quatre grandes erreurs », prenant place dans *Le Crépuscule des idoles* (1888)[227], Nietzsche explicite ainsi le dessein des théologiens[228] qui consisterait à assujettir l'humanité à leur autorité morale :

> Il ne nous reste aujourd'hui plus aucune espèce de compassion avec l'idée de la « volonté libre » (*freier Wille*)[229] : nous savons trop bien ce que c'est — le tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité « responsable » (*verantwortlich*), à la façon des théologiens, ce qui veut dire : pour rendre l'humanité dépendante des théologiens.[230]

Dans cette perspective, la doctrine de la volonté (*Lehre vom Willen*)[231] est, pour Nietzsche, une construction au service de ce qu'on pourrait appeler le pouvoir sacerdotal. En s'appuyant, notamment, sur des notions telles que « l'âme »[232] ou « la volonté libre »[233] : cette doctrine transforme la religion en instrument de domination sociale par la morale. Car la responsabilité (*Verantwortlichkeit*)[234] n'apparaît alors que comme une fiction utile, conçue et

---

[226] L'adjectif *schuldig* signifie « coupable » et dérive du mot *Schuld* sur lequel Nietzsche revient souvent et qui signifie : la dette, la faute (et la responsabilité qui s'ensuit). Le *Schuldiger* est le coupable, il est redevable à quelqu'un ou quelque entité sociale. Nietzsche va jouer sur les sens et nuances de ce mot : en *se sens* coupable, on *se rend* coupable, on *est déclaré* coupable (cf. *Langenscheidt*, p. 1119).

[227] *Götzen-Dämmerung*, constitue l'un des derniers ouvrages de Nietzsche, écrit en 1888 et publié l'année suivante (après son effondrement mental en janvier). Dans son avant-propos, Nietzsche y révèle son dessein : « ce petit écrit est une *grande déclaration de guerre* » contre les « idoles (…) que l'on touche ici du marteau », et qui a pour but « la transmutation des valeurs », in *CId*, Préface.

[228] *CId*, « Les quatre grandes erreurs », § 7. Nietzsche n'est pas tendre avec les théologiens, dans un autre traité, il se répand en invectives : « notre contraste : — les théologiens (…) ce qu'un théologien éprouve comme vrai, doit être faux : c'est presque un *criterium* de la vérité », in *AC*, § 8-9. Toutefois, « les théologiens chrétiens » ne constituent pas une entité monolithique et les présenter « tout d'un bloc » peut sembler un peu général. Entre un Tertullien, un Clément ou un Augustin par exemple : il y a des contrastes et parfois de fortes diversités de points de vue.

[229] Pour cette expression, je suis la traduction littérale d'Eric Blondel. Il note : « vouloir ou volonté : littéralement, la volonté libre (*freier Wille*) », in Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. et notes Eric Blondel, Paris, Flammarion, 1996, p. 146 (notes).

[230] *CId*, « Les quatre grandes erreurs », § 7.

[231] *Idem*.

[232] *AC*, § 38.

[233] *CId*, « Les quatre grandes erreurs », § 7.

[234] La *Verantwortlichkeit* en allemand, renvoie immédiatement aux notions de faute et responsabilité *pénales* (voir *Langenscheidt*, p. 1119).

entretenue de manière à permettre la culpabilité et la culpabilisation. De la sorte, de manière paradoxale, la volonté et la responsabilité ne relèveraient plus de la rationalité de l'homme, mais sont présentées comme des interprétations[235] proposées par le prêtre à l'homme faible, afin d'exercer sur lui un certain pouvoir.

Mais plus concrètement, comment cette logique de culpabilisation s'est-elle mise en place ? Nietzsche en identifie la source dans le besoin qu'ont les personnes qui souffrent de donner un sens à leur douleur[236]. Pour cela, elles cherchent une cause extérieure, qu'on pourrait reconnaître et éventuellement supprimer. Ainsi, usant de « psychologie »[237], Nietzsche montre que la douleur trouve un exutoire[238] dans la désignation d'un coupable tiers. Cependant le prêtre, en tant que figure historique, introduit une inversion : il renvoie la faute sur le sujet souffrant lui-même, à qui il dit : « *toi seul es coupable de toi-même ! / du selbst bist an dir allein schuld !* »[239]. Dès lors, le ressentiment défini comme « une forme de haine rentrée, caractérisée par l'impuissance, et s'exprimant comme volonté de vengeance »[240], se retourne contre le sujet. La culpabilisation chrétienne opère ainsi une perversion dans la dynamique de vengeance : elle transforme le sujet vengeur en victime de sa propre volonté de punir. Telle sera l'origine de la « mauvaise conscience »[241].

Plus spécialement, la critique de l'usage culpabilisant de la doctrine de la liberté par la morale chrétienne trouve sa place dans *L'Antéchrist* (1888)[242]. Entre autres traits, ce pamphlet virulent met en lumière l'instrumentalisation de la notion de péché. Animé par un instinct[243] de

---

[235] Voir « Le faux monnayage chrétien : l'interprétation dévalorisante », in *L'athée de rigueur*, p. 60-66.
[236] Expliquée par Nietzsche au moyen des mots suivants : « tout être qui souffre cherche en effet instinctivement une cause à sa souffrance (…) bref quelque chose de vivant sur lequel il puisse, sous un prétexte quelconque, décharger ses affects de manière active », in *GM*, III, § 15.
[237] Chez Nietzsche, la psychologie prend une place centrale : elle permet de comprendre les sentiments moraux non comme fondés sur des lois divines ou naturelles, mais comme issues d'une histoire de pulsions et d'habitudes humaines. Voir *The Nietzsche Dictionary*, p. 270.
[238] Voir *GM*, III, § 15.
[239] *Idem*. Ici dans le texte : « "je souffre : certainement quelqu'un doit en être la cause" — ainsi raisonnent toutes les brebis maladives. Alors leur berger, le prêtre ascétique, leur répond : "C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de cela : mais tu es toi-même cause de tout cela, — *tu es toi-même cause de toi-même !*" ».
[240] *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 46.
[241] Elle est : « *cet instinct de liberté* rendu latent par la force, resserré, refoulé, rentré à l'intérieur, ne trouvant plus dès lors qu'à s'exercer et à s'épancher en lui-même », in *GM*, II, § 17.
[242] *Der Antichrist*, écrit d'abord à Sils-Maria, est davantage à traduire de l'allemand en « l'antichrétien », puisque « der Christ » signifie « le chrétien » et « der Christus » : « le Christ ». Voir *L'Antéchrist,* p. 9-11 (notes).
[243] Les instincts (ou les pulsions) désignent : « le produit de l'incorporation des valeurs : "Je parle de l'instinct lorsqu'un quelconque jugement est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations" *FP* du *Gai Savoir*, 11 [164] », in *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 33.

domination (ou par sa volonté de puissance[244]) « le prêtre » cherche à façonner un monde conforme à son intérêt : « le prêtre, dit-il, abuse du nom de Dieu : il appelle "règne de Dieu" (*das Reich Gottes*) un état de choses où c'est le prêtre qui fixe les valeurs »[245]. L'ancien étudiant de Bonn poursuit :

> La désobéissance envers Dieu, c'est-à-dire envers le prêtre, envers « la Loi », s'appelle maintenant « le péché » (*Sünde*) (…) les « péchés » deviennent indispensables, ils sont proprement les instruments de la puissance, le prêtre *vit* par les péchés (*der Priester lebt von den Sünden*), il a besoin que l'on « pèche »[246].

Le point d'orgue de cette critique nietzschéenne se centrera autour de la figure de Paul, qu'il désigne comme « l'apôtre de la vengeance »[247]. Ce dernier aurait en effet falsifié et trahi le « joyeux message » (*frohen Botschaft*)[248] originel de l'Évangile pour en faire un « Dysvangile » (*Dysangelium*)[249]. Tant et si bien que la Croix ne symbolise plus la délivrance du péché : mais devient l'instrument par lequel on condamne l'incroyant ou le « mauvais fidèle ». Ainsi présentée, elle incarne un outil de pouvoir par lequel l'institution ecclésiale maintient la culpabilité vivace et structure l'obéissance des fidèles. Mais en prolongeant un univers moral

---

Les instincts sont donc un processus inconscient et tyrannique autant que façonné par nos évaluations personnelles ou culturelles.

[244] La volonté de puissance est : « un instinct tyrannique » qui consiste à « grandir, s'étendre, attirer à lui, arriver à la prépondérance, — non par un motif moral ou immoral, mais parce qu'il *vit* et que la vie est précisément volonté de puissance », in *PBM* § 9 et 259. Elle est en somme « un processus d'intensification de ce que l'on est », in *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 58.

[245] *AC*, § 26.

[246] *Idem*. Le prêtre a « besoin que l'on pèche », selon Nietzsche, car il est le dispensateur des sacrements qui « sauvent du péché », in *idem*.

[247] *AC*, § 45. Cette désignation apparaît comme radicale et relève d'une critique aussi bien dans le luthéranisme que dans le paulinisme. Eric Blondel écrit : « Nietzsche s'élève contre les interprétations paulinienne et luthérienne de la mort de Jésus qui, selon lui, transformeront le christianisme en une doctrine de la mort comme épreuve nécessaire et comme symbole d'une foi négatrice de la vie et qui voit le salut dans l'au-delà et non dans *cette* vie », in *L'Antéchrist*, p. 156 (notes). Paul Valadier éclaire pour nous ce point technique : pour Nietzsche, Paul a vis-à-vis de l'Évangile : « transmuer ce joyeux message en mauvaise nouvelle en plaçant la croix comme présupposé au dire-oui à la vie ; par quoi Paul produit le second meurtre de celui qui n'a jamais vécu pour la mort mais pour la vie, geste qui constitue la trahison proprement chrétienne ou paulinienne du message de Jésus », in *Nietzsche l'intempestif*, p. 75. Toutefois, on pourrait tout aussi bien présenter Paul comme « l'apôtre de l'amour ». N'est-ce pas ce même apôtre qui écrit : « quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour (*ἀγάπη*), je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » (1 Co 13,1, trad. *BJ* 2003 rendue plus littérale) ? Dans ce sens, la *Bible de Jérusalem* rappelle à l'occasion de ce verset que, pour Paul et les premiers chrétiens, l'*agapè*, dans le sens de la charité, était : « amour des frères, et même des ennemis, (...) preuve de l'amour de Dieu (...) à base de sincérité et d'humilité » et enfin le « lien de la perfection », in *BJ* 2003, p. 1979 (notes).

[248] *AC*, § 33. Au rebours, Nietzsche décrit le contenu de la Bonne Nouvelle de la façon suivante : « dans toute la psychologie de "l'Évangile" manque l'idée de culpabilité et de châtiment, de même l'idée de récompense. Le "péché", tout rapport de distance entre Dieu et l'homme est supprimé, — ceci précisément est le "joyeux message"», in *idem*.

[249] *AC*, § 39.

où la mauvaise conscience est reine, les autorités chrétiennes ont maudit le réel et barré la voie à l'« innocence du devenir » (*Unschuld des Werdens*)[250]. Or, l'instauration d'un avenir sans faute ni dette, le dépassement de l'ancien concept juif de péché[251], fut, selon Nietzsche, le renversement magistral opéré par Jésus lui-même. En effet, Nietzsche résumera l'enseignement évangélique de la façon suivante :

Nicht sich wehren,	*Ne point* se défendre,
nicht zürnen,	*ne point* se mettre en colère,
nicht verantwortlich-machen	*ne point* rendre responsable
(…)	(…)
lieben	*aimer*[252]

[250] Voir *CId*, « Les quatre grandes erreurs », § 7 et 8. L'innocence du devenir consiste, dans ce passage, à atteindre à la « véritable rédemption » du réel qui tient justement à la « neutralisation de la rédemption telle que le prône le christianisme », in Friedrich NIETZSCHE, *Le Cas Wagner : Crépuscule des idoles*, trad. et notes par Eric Blondel et Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005, p. 276 (notes). Paul Valadier relie la conception nietzschéenne de l'innocence du devenir à la « révélation de Sils-Maria » (août 1881), lors de laquelle Nietzsche déclare : « la splendeur, (…) la beauté sans mesure du monde, de la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal », in *Nietzsche l'intempestif*, p. 80.
[251] Voir *AC*, § 33.
[252] *AC*, § 35.

3. De son accomplissement

La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse pourrait trouver son accomplissement à travers un certain nombre d'idéaux[253]. Dans le cadre de ce travail, nous soutiendrons que la liberté atteint sa réalisation ultime dans la restauration de l'image originelle – mais cela n'a rien d'original[254]. Et plus précisément, nous défendrons que le degré suprême de la liberté réside dans le recouvrement d'une faculté que Grégoire nomme la *parrhèsia*[255].

La *parrhèsia*, ce concept d'origine grecque, désignait initialement la liberté de parole et l'assurance propre au citoyen (*Rep.* VIII, 557c)[256]. Il signifiera ensuite dans le Nouveau Testament l'attitude du Christ en faveur de la vérité (Jn 18,20)[257] ; ou du chrétien qui témoigne sans crainte de sa foi (Ac 28,31)[258]. Enfin, au début de l'ère chrétienne et patristique, la *parrhèsia* désignera par exemple : la « familiarité d'Abraham avec Dieu » chez Philon d'Alexandrie[259] ou « la candide liberté d'Adam » chez Athanase[260].

---

[253] Au nombre des finalités, on aurait pu désigner l'amour, l'*apatheia*, la béatitude (cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur les Béatitudes*, *GNO* VII/2). Bien davantage, on aurait pu avancer que la liberté chrétienne trouve son accomplissement dans l'*imitatio christi* et certains passages chez Grégoire permettent parfaitement cette articulation (cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De perfectione*, *GNO* VIII/1). Jérôme Gaïth, quant à lui, dans sa thèse en philosophie, assigne à la liberté la finalités ultime suivante : faire « l'expérience de l'infini » par la délivrance du mal et la béatitude (cf. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 196 et s.). Giampietro Dal Toso enfin, propose comme finalité à la liberté de choix : l'« *identificazione con Dio* » (cf. *La nozione du proairesis in Gregorio di Nissa*, p. 291 et s.). Plusieurs pistes de recherche sont donc envisageables.

[254] La théologie de l'image est une idée, sinon l'idée directrice de la pensée anthropologique de Grégoire (cf. *Supra*, 1.2. Biens divins).

[255] Tout comme nous, Lucas Francisco Mateo-Seco propose l'hypothèse que : « that *parrêsia* is the most intimate aspect of profound human liberty », in *BDGN*, p. 578.

[256] Voir également « la *parrhèsia* au sens politique », in *DSp*, XII.1, col. 260-261. Ceci dit, la conception grecque de la *parrhèsia* est parfois ambivalente. Elle peut être envisagée négativement, comme l'illustre l'insolente franchise de Diogène de Sinope, ou positivement, comme la disposition immédiate à dire la vérité (cf. le discours d'Alcibiade dans PLATON, *Banquet*, 214e et s.). Voir en ce sens Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991, p. 1188 et s.

[257] Lors de son interrogatoire face au Grand Prêtre Hanne, Jésus répond : « "J'ai parlé ouvertement (*παρρησίᾳ λελάληκα*) au monde, j'ai toujours enseigné dans les synagogues et dans le temple où tous les Juifs se rassemblent, et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi est-ce moi que tu interroges ?" », in Jn 18,19-20 (trad. *TOB* 2003).

[258] Les dernières lignes des Actes des apôtres rapportent en effet qu'à Rome : « Paul vécut (…) deux années entières à ses frais et il recevait tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le Règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ, avec une entière assurance (*μετὰ πάσης παρρησίας*) », in Ac 28,31 (trad. *TOB* 2003).

[259] PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres*, 5-7.

[260] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, II, 25a-b. Je tire ces trois dernières références du *DSp*, XII.1, col. 261-262.

Comme chez Athanase, Grégoire de Nysse usera de la *parrhèsia* dans le sens d'un aspect fondamental de l'« état paradisiaque »[261] d'Adam avant le péché. Cet état premier, d'une beauté si merveilleuse qu'il suscita la jalousie de l'Adversaire[262] est décrit par Grégoire en ces termes :

> L'homme avait un bel aspect, puisqu'il avait été fait à l'image même de l'archétype de la beauté ; il était exempt de passions (*ἀπαθής*), puisqu'il était à l'image de Celui qui est impassible ; il avait une pleine liberté de langage (*παρρησία*), puisqu'il se délectait de voir Dieu qui se manifestait à lui face à face.[263]

En d'autres termes, cet état symbolisait : « la liberté d'une conscience pure, sereine, placée au-delà du mal et du bien, et tournée avec confiance et spontanéité vers Dieu »[264]. Comme l'affirme Jean Daniélou, le but même de la liberté (*eleutheria*)[265] est de restaurer cette *parrhèsia*, cette audace filiale devant Dieu, perdue depuis le péché originel. Il écrit :

> La *parrhèsia* est comme le couronnement, l'épanouissement de l'*eleutheria* [à savoir de la liberté]. (…) L'âme, purifiée (…) recouvre la liberté de ses rapports avec Dieu, elle ose à nouveau se présenter devant lui, elle rentre dans sa familiarité.[266]

Dans cette perspective, la *parrhèsia* apparaît comme le terme et l'accomplissement de la liberté, car elle manifeste une conscience rétablie dans sa pureté, délivrée de la honte, et rendue apte à une relation filiale avec Dieu. Toutefois, cet accès à la *parrhèsia* suppose une œuvre préalable de la liberté, par laquelle l'homme se détourne du mal et s'oriente volontairement vers la source du bien.

Nous développerons donc la *parrhèsia* comprise comme l'accomplissement de la liberté de l'image. Et nous le ferons à travers deux composantes de celle-ci : l'état de pureté ou

---

[261] *DSp*, XII.1, col. 262. Dans cet article, Pierre Miquel pointe trois sources textuelles pour connaître le contenu de la *parrhèsia* chez Grégoire de Nysse : le *Discours catéchétique*, le *Discours sur la virginité* et les *Homélies sur le Notre Père*.
[262] Cf. *Supra* (au chapitre « Passion du mal »).
[263] *Or. cat.* VI, 100-105.
[264] L*a conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 65.
[265] L'*ἐλευθερία* n'est pas entendue ici dans son sens politique mais spirituel, comme liberté structurelle, comme la liberté « des origines ». Voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 107 ; *An. et res.* 107c. Voir également « La liberté humaine (liberté structurelle) », in *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 45-52.
[266] *Platonisme et théologie mystique*, p. 104.

d'innocence qu'elle figure (3.1), ainsi que la relation de familiarité ou même d'amitié qu'elle représente (3.2.).

3.1. Innocence

Dans le chapitre XII de son traité *Sur la Virginité* (371)[267], Grégoire de Nysse expose ce qu'était l'homme « dans sa toute première origine »[268] à savoir celle d'un être « intelligent et raisonnable (…) œuvre et imitation de la nature divine *et sans mélange* (*ἀκέρατος*) »[269]. Or, ce caractère « sans mélange » de l'homme symbolise pour Grégoire : son ignorance du mal ou son innocence. Cet état de pureté se définissait alors comme la jouissance exclusive du bien véritable, Grégoire le décrit de cette manière, l'homme : « avait de par sa nature le beau et le bien en son pouvoir, qui lui étaient proposés de toutes parts »[270], il était donc en mesure de « cueillir le bien *dans sa pureté*, sans mélange et *sans participation au mal* »[271]. Dès lors, à ce niveau de pureté originelle, la liberté n'était pas confrontée au mal, mais appelée à choisir entre divers biens. Grégoire exprime cette vision d'un homme idéal, dans un passage de son *De Virginitate*. Il écrit :

> Dépourvu de tout vêtement de peaux mortes, il regardait, avec une libre assurance (*parrhèsia*), le visage de Dieu et ne jugeait pas encore du bien d'après le goût et la vue, mais ne trouvait de délices que dans le seul Seigneur.[272]

Pour Grégoire de Nysse, la nudité d'Adam avant la chute (ici manifestée par l'absence de tunique de peau) témoigne de l'état d'innocence de l'homme, alors : il ne jugeait pas selon sa sensibilité, mais il optait pour le bien en dehors de toute passion, dans une forme d'*apatheia* parfaite[273]. Cet état de pureté permettait à l'homme de s'adresser directement à Dieu. Pour le Nyssène, cet état d'innocence est symbolisé par la nudité d'Adam et Eve dans la Genèse :

---

[267] Le *Traité sur la Virginité* est la première œuvre de Grégoire de Nysse, écrite vers 371 à la demande de son frère Basile. Ce traité entend faire l'éloge de la virginité comme idéal de vie non seulement sur le plan physique mais surtout spirituel. Voir *BDGN*, p. 774-776.
[268] *Virg*. XII, 2, 1-10.
[269] *Virg*. XII, 1, 1-5.
[270] *Virg*. XII, 2, 30-40.
[271] *Virg*. XIII, 1, 25-30. Nous soulignons. Voir également : *Vit. Moys.* II, 214-216.
[272] *Virg*. XII, 4, 5-15.
[273] Chez Grégoire de Nysse, l'*apatheia* est un état d'impassibilité qui reflète la pureté divine, où l'âme, tente de se libérer des passions désordonnées afin de participer à la vie de Dieu (cf. *BDGN*, p. 51-54). Chez les Stoïciens, l'*apatheia* est un état d'ataraxie visant à éliminer toutes perturbations émotionnelles contraires à la raison. Diogène

καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοί
ὅ τε Αδαμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ
καὶ οὐκ ἠσχύνοντο.

Et tous deux étaient nus,
Adam et sa femme,
et ils n'avaient pas honte.[274]

Cette candeur originelle, cette absence de honte, manifeste une humanité encore dans la « béatitude paradisiaque »[275] et totalement étrangère à toute expérience du mal. Cette condition s'oppose à l'apparition du sentiment de la honte (*ἡ αἰσχύνη*)[276], qui fait suite à la Transgression (Gn 3,6)[277]. Avec la chute, le revêtement de feuille de figuier ou de tunique de peau (Gn 3,7 et 21) représente alors une nouvelle condition passionnelle[278] dans laquelle l'homme se trouve désormais comme « enveloppé »[279]. Au nombre des passions humaines, Grégoire en pointe deux plus spécialement : « la honte et la crainte » ; car ce sont elles qui sont la cause de la première séparation entre l'homme est Dieu[280]. Grégoire fonde cette réflexion depuis les passages bibliques suivants :

καὶ ἐκρύβησαν ὅ τε Αδαμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ
ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ
ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου.

Adam et sa femme se cachèrent
loin de la face du Seigneur Dieu
au milieu des arbres du jardin.[281]

Ensuite, Adam justifie son geste de la façon suivante :

τὴν φωνήν σου ἤκουσα περιπατοῦντο
ἐν τῷ παραδείσῳ
καὶ ἐφοβήθην ὅτι γυμνός εἰμι
καὶ ἐκρύβην.

« J'ai entendu ta voix lorsque tu te promenais
dans le jardin,
j'ai eu peur parce que je suis nu,
et je me suis caché »[282].

Laërce par exemple, admet les passions qui sont des « désirs raisonnés » comme la joie, la gaieté ou l'engouement (cf. *DL* VII, 116 ou CICÉRON, *Tusc*. IV, 6). Grégoire ajouterait donc à cela une « passion positive » qui est le désir de Dieu (cf. *An. et res*. 44). Concernant les stoïciens, je tire ces références de : *Etude du lexique des stoïciens*, p. 64. Voir également « c. *Apatheia* », in *DCTh*, p. 113.

[274] Gn 2,25 (trad. *Bible d'Alexandrie* 1994).

[275] Le commentaire fait par Marguerite Harl présente ce dernier tableau comme une suprême évocation de la félicité paradisiaque. Voir *La Bible d'Alexandrie*, *La Genèse*, p. 106.

[276] Le verbe central en Gn 2,25 est *αἰσχύνομαι* dont le nom est *ἡ αἰσχύνη* (la honte), lequel est un nom riche et qui peut renvoyer à : la confusion de celui qui est honteux, ou encore au sentiment d'ignominie, de disgrâce ou de déshonneur (cf. *Strong* 152). Voir également *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, p. 17.

[277] Cf. *Supra* (au chapitre « Passion du mal »).

[278] Voir *Or. cat.* VIII, 25-30 ; *Op. hom.* 192a.

[279] Dans son commentaire, Marguerite Harl remarque à ce sujet que : « certains rites baptismaux feront allusion à ces tuniques de peau : le baptisé dépouille la vieille tunique pour revêtir le vêtement blanc d'Adam innocent. Le baptême est promesse du retour au paradis (voir GRÉGOIRE DE NYSSE*, in diem luminum, GNO* IX, p. 241, 10-20) », in *La Bible d'Alexandrie*, *La Genèse*, p. 111.

[280] Grégoire le dit explicitement, après le péché originel : « suivirent de près *la honte* et *la crainte*, et ce fait de ne plus oser paraître dès lors aux yeux du Créateur, mais de se cacher sous des feuillages, dans l'ombre », in *Virg.* XII, 4, 17-23.

[281] Gn 3,8 (trad. *Bible d'Alexandrie* 1994). Par souci de littéralité, j'ajoute « loin » pour « *ἀπὸ* ».

[282] Gn 3,10 (trad. *Bible d'Alexandrie* 1994).

La cause de cette dissimulation (*κρύπτω*) de l'homme face à Dieu est donc bien un sentiment : la peur (*φόβος*)[283], la peur de la nudité en l'occurrence. Comme nous l'avons déjà mentionné, cette peur pour Grégoire s'exprime sous une double modalité : « *la honte* symbolise ici l'esclavage moral : déchirement de la conscience dégradée et divisée sur elle-même » et « *la crainte* exprime la faiblesse et le remords »[284]. Par ailleurs, remarquons que la préposition « *ἀπὸ* » (Gn 3,8) n'est pas rendue dans la traduction de *La Bible d'Alexandrie*, or, cette préposition peut comporter une certaine accentuation dramatique : ils se cachèrent *loin de* Dieu.

Au demeurant, en se détournant de Dieu, l'homme rompt une relation de proximité et de confiance. Il perd cet état de *parrhèsia* que Grégoire de Nysse décrit comme la liberté d'*oser* se tenir en présence du Très-Haut[285]. Restaurer la liberté dans sa forme première consistera dès lors à retrouver cet « état d'innocence, qui s'oppose à la honte », ainsi que cet « état d'amitié, qui s'oppose à la crainte »[286]. Il s'agit, en somme, de rétablir l'homme dans son innocence originelle et de lui faire recouvrer « la simplicité de l'enfant », indissociable de cette « confiance filiale (…) avec Dieu »[287].

Toutefois, dans la pensée de Grégoire, la restauration intégrale de « l'éclat de l'image originelle » demeure inaccessible *en cette vie*. Car le retour à la splendeur de l'image ne sera pleinement réalisé que par la mort et la résurrection, qui seules peuvent consumer et purifier les niveaux de corruption accumulés depuis la faute première[288]. Balthasar a d'ailleurs pointé ce que cette doctrine pourrait avoir de « triste » ou de « tragique »[289]. Cependant, une progression

---

[283] Le sentiment de « *φόβος* » peut recouvrer une dimension plus forte que la simple « peur » en français, il peut exprimer la terreur (cf. *Strong* 5401). La peur dans le contexte de la LXX peut aussi renvoyer à la crainte révérencielle que l'on a pour Dieu, comme le manifeste des expressions comme : la *φόβος θεοῦ* (la crainte de Dieu). Takamistu Muraoka renvoie à ce sujet au psaume suivant : « *δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ* » (Ps 2,11). Voir *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, p. 718. Mais Grégoire ne l'envisage pas sous cet angle de vue.

[284] *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, p. 66.

[285] Grégoire écrit : « Adam et Ève *n'osaient* plus se tenir devant Dieu », in *Virg.* XII, 4, 17-23. Nous soulignons.

[286] *Platonisme et théologie mystique*, p. 105.

[287] *Ibid.*, p. 106.

[288] Malgré tous les efforts de l'ascèse, rien ne pourra dépasser la « puissance de purification » de la résurrection qui restitue l'homme en son état initial. Cette restitution ou restauration a pour nom « apocatastase ». Grégoire écrit : « la grâce de la Résurrection ne nous est pas présentée autrement que comme *le rétablissement (ἀποκατάστασις) dans le premier état* de ceux qui sont tombés. En effet, la grâce que nous attendons est le retour à la première vie, où sera ramené dans le paradis celui qui en avait été chassé », in *Op. hom.* 188c-d. Voir également « *Apocatastasis* », in *BDGN*, p. 55-64. Pour Origène, l'apocatastase se conçoit comme la restitution de l'âme dans son état *préexistant*, c'est-à-dire, *sans le corps* (cf. *idem*).

[289] Balthasar commente en effet : « il y a une tristesse de la créature, qui sait qu'elle ne verra jamais Dieu comme il est pour lui-même » car, poursuit-il « cet appel de Dieu, bien que Dieu sans cesse y réponde, reste par un certain côté, *en tant* précisément qu'appel, inexaucé », in *Présence et pensée*, p. 75-76.

spirituelle demeure possible : déjà ici-bas, l'homme peut s'orienter vers la beauté de sa forme originelle. Mais il faut pour cela reparcourir en sens inverse toutes les étapes qui ont conduit l'homme hors du paradis. Ce parcours étant l'objet de la vie ou plus radicalement de l'ascèse chrétiennes. Grégoire exprime cet effort de « retour à l'image » en ces termes :

> Ce qu'on cherche, c'est la restauration de l'état primitif de l'image de Dieu (*ἡ ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς εἰκόνος*), il nous faut redevenir ce qu'était le premier homme, en parcourant en sens inverse (*πάλινδρομεῖν*) les étapes par lesquelles nous sommes sortis du Paradis.
>
> (…) il faut commencer notre remontée en reprenant de l'extrémité où nous étions arrivés...
> (il faudra pratiquer la virginité, renoncer au travail) ;
> puis l'homme devra sortir (…) de la chair.[290]

Naturellement, ces thèmes : virginité, éloignement envers le travail ou la vie matérielle ; rejoignent ceux qu'on associe habituellement à la « renonciation » au monde qu'implique la vie contemplative. Aux yeux de Grégoire, un tel choix de vie renvoyait à celui des vierges, comme en témoigne l'exemple de Macrine, sa sœur, et dont le mode de vie est parfois qualifié « d'angélique »[291]. Ce choix radical est également caractéristique de la vie des moines, dont son frère Basile était, et au sujet duquel Grégoire ne tarissait pas d'éloges[292]. Mais ce sont les ascètes qui paraissent incarner, de manière plus emblématique encore, cet idéal de vie. Cependant, tous ont en commun un même but : retrouver l'état d'innocence et de pureté des origines, c'est-à-dire : être libéré de la domination des passions et des séductions du mal par un mouvement de déprise ou de « fuite du monde »[293].

---

[290] *Virg*. 376a-c, in *Platonisme et théologie mystique*, p. 104-105 (Daniélou cite ici depuis la *Patrologia graeca* 46).

[291] Macrine était : « comme un ange qui aurait pris providentiellement la forme humaine », in *Macr.* 22, 27. Un bref rappel historique n'est peut-être pas inutile, dès les II-IIIe s. : « le choix de la virginité a été en honneur (…) les vierges consacrées continuent de vivre dans leurs familles et partagent la vie de tous les fidèles. (…) On leur conseille la pauvreté. On leur demande de pratiquer les œuvres de miséricorde, de visiter les pauvres et les malades, de méditer l'Ecriture », dans cette optique, la virginité représentait une manière de réaliser dans son corps la « restauration de l'état d'avant la chute », in Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Eglise*, vol. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 87-88. Voir également « Vierges, virginité, prise du voile », in *DECA*, t. 2, p. 2547 et s.

[292] Pour Grégoire, celui qu'il appelle « le grand Basile » menait « une vie philosophique », c'est-à-dire ascétique ou monastique. Voir *Macr.* 6, 1 et s. Comme les vierges, les moines entendaient « ramener l'humanité à l'état d'avant la chute originelle », in *Pour lire l'histoire de l'Eglise*, vol. 1, p. 88.

[293] Dans son commentaire, Michel Aubineau remarque à ce sujet : « la fuite du monde et la recherche de la solitude favorisent une certaine présence à soi-même, qui, dans la pensée de Grégoire de Nysse et des Pères, est un moyen de se rendre présent à Dieu, l'unique nécessaire », in GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, trad. et notes Michel Aubineau, Paris, Cerf, 1966, p. 344 (notes).

Pour expliciter cet idéal, prenons un exemple concret, comme le fait Grégoire lui-même dans le chapitre VI de son *De virginitate*. Lors de ce chapitre, ce dernier prend l'exemple de deux hommes qui ont utilisé leur liberté de manière à préserver ou augmenter leur « pureté de cœur (*καρδία καθαρότης*) »[294], il s'agit d'Élie et Jean-Baptiste. Grégoire écrit :

> Tous les deux, dès leur jeunesse, s'exilèrent de la société des hommes et s'établirent (…) dans le désert (…) c'est ainsi qu'ils s'établirent dans un calme et une sérénité parfaite.
>
> (…) Du début jusqu'à la fin, ils ont offert au Seigneur leur désir pur et net de toute attache passionnée pour la matière, sans s'occuper ni de tendresse pour des enfants, ni de soucis d'épouses.[295]

Grégoire conclut :

> Quelle leçon en tirer ? Qu'à la ressemblance de ces hommes saints, celui qui désire *s'unir à Dieu* ne doit occuper sa pensée d'aucune des affaires du siècle.[296]

Il ressort de cet exemple que l'ascèse, que l'emploi de la liberté, vise ici à atteindre le niveau le plus pure de conscience de manière à remettre entre les mains de l'Eternel : une âme pacifiée des passions mais brûlante du désir de Dieu. L'union à Dieu (*τῷ Θεῷ συναφθῆναι*)[297] redevient alors possible, car le chemin inverse à la chute aura été « reparcouru ». Comme le souligne Jean Daniélou, l'âme ainsi purifiée accède, sinon au Paradis véritable, du moins au « paradis de l'amitié divine »[298].

3.2. Proximité divine

La finalité ultime de la liberté chez Grégoire ne réside pas seulement dans la purification et le recouvrement de l'innocence perdue, mais dans la pleine restauration de la relation intime et personnelle avec Dieu. Cette familiarité, cette concorde avec le Créateur demeure la réalisation la plus haute que la liberté chrétienne puisse atteindre.

---

[294] *Virg.* V, 30.
[295] *Virg.* VI, 1, 10-35.
[296] *Virg.* VI, 1, 40-45. Nous soulignons.
[297] *Virg.* VI, 1, 44.
[298] *Platonisme et théologie mystique*, p. 104.

Et cette entente merveilleuse avec Dieu, Grégoire la dépeint à travers la figure de Moïse qu'il appelle l'« ami de Dieu (*φίλος θεοῦ*) »[299], se fondant sur la parole biblique suivante : « et le Seigneur parla à Moïse face à face, *comme* (*ὡς*) on parlerait à son *ami* (*φίλος*) »[300]. Demeurer ami de Dieu : telle est, selon Grégoire, la perfection de la vie spirituelle. En ce sens, il écrit dans la conclusion de sa *Vie de Moïse* : « ne craindre qu'une chose, perdre l'amitié divine, et n'estimer qu'une chose honorable, devenir ami de Dieu (*τὸ φίλον γενέσθαι Θεῷ*) (…) telle est la perfection de la vie (*ἡ τελειότης τοῦ βίου*) »[301].

Pourtant, l'amitié divine que célèbre Grégoire n'épuise pas toute la richesse de la relation divino-humaine : car *en Christ*, elle s'accomplit et se complète dans la « filiation adoptive »[302]. Cette addition – sans opposition – entre l'amitié et la filiation marque le plein accomplissement de la relation entre Dieu et l'homme, où : à la familiarité est ajouté l'amour filial. Comme le rappelle Jean Daniélou, Paul exprime cette réalité en affirmant : « vous n'avez

---

[299] *Vit. Moys.* II, 319. Pour rappel, le traité *De vita Moysis* de Grégoire de Nysse présente Moïse comme modèle de perfection spirituelle, dans une ascension infinie vers Dieu. L'influence de Philon d'Alexandrie y est perceptible. Voir *BDGN*, p. 788-790.

[300] Ex 33,11 (trad. *Bible d'Alexandrie* 1994).

[301] *Vit. Moys.* II, 320. Il est à remarquer que, ici, la notion d'« amitié divino-humaine » émerge de façon un peu abrupte. Et Grégoire ne l'explique pas. Que veut-il entendre par là ? Car l'amitié dans la conception antique, n'impliquait-elle pas *l'égalité* ? Dans le cas contraire, comment assurer la *réciprocité* de cette relation « selon la vertu » ? Voir ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1158b. Jean Daniélou, dans son commentaire, pose que *par le Christ* l'homme trouve l'égalité avec Dieu (cf. *Platonisme et théologie mystique*, p. 110). Mais l'homme n'est pas l'égal de Dieu : puisqu'il n'est « que » son image (revoir : *Op. hom.* 184b-c). La divinisation même, est une assimilation imparfaite et toujours continuée mais jamais une identification parfaite et définitive. Cela tient à la *mutabilité* de la créature (cf. *Supra*). Jean Daniélou nous opposerait cependant la parole suivante du Christ dans l'Evangile : « je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis (*φίλους*) » (Jn 15,15). Voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 110. Pour ce qui le concerne, Philon d'Alexandrie utilise davantage la qualification d'« allié (*σύμμαχος*) » ou d'« alliance (*συμμαχία*) » dans sa *Vie de Moïse*. Voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis : I-II*, trad. et notes Roger Arnaldez, Paris, Cerf, 1967, § 56 et 260. Mais, en un endroit, il admet la qualification d'« ami de Dieu » (*Θεοφιλής*) pour Moïse. Ce dernier, ayant renoncé à tous les biens reçoit le plus haut de tous : l'amitié divine. Mais la recevant, il se trouve participant de tous les « trésors divins » en retour. Voir *ibid.*, § 156. Dans son commentaire suivi, Michel Corbin aborde peu, voire pas du tout, la richesse philosophique ou biblique de l'amitié, ce qui surprend, d'autant plus que Grégoire affirme clairement que c'est là le sommet de la vie spirituelle (cf. Michel CORBIN, *La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 2008, p. 377).

[302] La relation de filiation qu'inaugure le Nouveau Testament implique, pour Jean Daniélou : « la relation nouvelle, surnaturelle, qui est proprement l'objet de l'Évangile et qui, *par la filiation adoptive*, sans supprimer la relation de créature à Créateur, y ajoute une relation de Père à fils, qui n'est pas de l'ordre de la dépendance et de la crainte, mais de *l'égalité* et de l'amour », in *Platonisme et théologie mystique*, p. 110. Nous soulignons. Cependant, Jean Daniélou ne fait pas ici mention d'un aspect particulier de la doctrine de Grégoire : depuis la création *et avant même la venue du Christ*, l'homme bénéficiait déjà d'une certaine forme d'égalité avec Dieu. Mais cette égalité est limitée à la liberté. Grégoire écrit dans son *Dialogue sur les morts* que : « la liberté est égalité à Dieu (*ἰσοθέων*) », in *Mort*. 54. Et ce privilège n'a pas été supprimé par le péché. C'est d'ailleurs parce que l'homme conserve cette liberté dans toute sa puissance originelle qu'il peut, tragiquement, commettre les plus hautes formes du mal (cf. *Or. cat.* VI).

point reçu un esprit de servitude pour être dans la crainte, mais un esprit d'adoption en qui nous crions : "Abba ! Père !" (Rm 8,15) »[303].

Or, précisément, dans ses *Homélies sur le Notre Père* (vers 380 ?)[304], Grégoire de Nysse exhorte le croyant à se souvenir de la dignité que lui confère sa filiation divine. En appelant Dieu « Père », le priant ne fait pas que répéter une formule liturgique : il revendique l'origine surnaturelle de sa liberté. Grégoire écrit : « pourquoi (…) t'avances-tu vers Dieu en restant blotti dans la crainte comme un esclave et tourmenté par ta propre conscience ? Pourquoi t'interdire la liberté de parole qui est inhérente à la liberté de l'âme, liberté de parole (*παρρησία*) qui est par essence associée dès l'origine à sa nature ? »[305].

Cette assurance, ou *parrhèsia*, ne provient pas d'un sentiment de supériorité, mais de la conscience restaurée dans sa proximité avec Dieu. Cette proximité divine, qu'elle soit expérimentée par l'amitié ou la filiation, puise ses racines dans la liberté de l'image originelle, abîmée par le péché *mais jamais perdue*. Rappelons, à ce propos, une parabole biblique que Grégoire utilise lui-même[306] pour illustrer ce que pourrait être un usage « parfait » de la liberté humaine selon sa conception. Cette perfection, ou plutôt cette « humaine perfection », se caractérise à la fois par l'humilité et par une confiance profonde en « la miséricorde infinie du Père qui relève », comme le résume Elie Ayroulet[307]. Après s'être perdu dans une vie de débauche et avoir dilapidé son héritage, le fils prodigue décide de retourner vers son père. Il est écrit :

> Comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut pris de pitié :
> il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers.

---

[303] *Platonisme et théologie mystique*, p. 110.
[304] Il s'agit de cinq homélies sur le *Notre Père* (datation débattue), combinant exégèse pastorale et polémique anti-pneumatomaque. Grégoire y développe une théologie de la prière comme union à Dieu, insistant sur la purification morale et l'eschatologie du Royaume. Voir « *De Oratione Dominica* », in *BDGN*, p. 550-553.
[305] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, édition du texte Christian Boudignon et Matthieu Cassin, trad. Matthieu Cassin et alii, Paris, Cerf, 2018, p. 485 (*GNO* VII/2, 60).
[306] Voir *ibid.*, p. 374 et s. (*GNO* VII/2, 27 et s.).
[307] *Lire le Notre Père avec les Pères de l'Eglise*, éd. Daniel Vigne, Saint-Maur, Parole et silence, 2009, p. 213. Voir plus largement « La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante du fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* » (Elie Ayroulet), in *ibid.*, p. 197-214. Elie Ayroulet résume en ce sens la deuxième homélie sur le Notre Père de Grégoire : « Grégoire interprète le mouvement de conversion du fils prodigue qui le fait revenir vers son père comme un retour de la *parrêsia* de la vie céleste », in *ibid.*, p. 207.

Le fils lui dit : « Père, j'ai péché envers le ciel et contre toi.
Je ne mérite plus d'être appelé ton fils… »

Mais le père dit à ses serviteurs : « Vite, apportez la plus belle robe, et habillez-le ; mettez-lui un anneau au doigt, des sandales aux pieds. Amenez le veau gras, tuez-le,
mangeons et festoyons,
car mon fils que voici était mort et il est revenu à la vie,
il était perdu et il est retrouvé ».[308]

[308] Lc 15,20-24 (trad. *TOB* 2003).

Contrepoint nietzschéen 3'. Critique de l'idéal ascétique

L'accomplissement de la liberté chez Nietzsche ne réside pas dans la restauration d'une relation originelle ou future mais à travers la réalisation toujours plus présente d'un homme qui se dépasse lui-même au point d'atteindre le « surhumain »[309]. Mais ce dépassement n'outrepasse pas le monde : il veut au contraire affirmer son « indépassabilité » contre les illusions supra-terrestres du christianisme et du platonisme[310]. Chez Nietzsche, la critique des idéaux ascétiques et des arrière-mondes dans lesquels ils se projettent est dense. Aussi, nous bornerons cet ultime parallèle au prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885)[311]. Mais ce faisant, nous ne trahirons peut-être pas la pensée de l'auteur, tant il est vrai que ce prologue est comme à l'opéra : « une ouverture qui va annoncer tous les grands thèmes (…) que la suite développera »[312] ; et que le *Zarathoustra* est de l'aveu même de son auteur : « à l'humanité (…) le plus beau présent qui ne lui fut jamais fait »[313].

Dans cette perspective, sans prétendre épuiser la richesse du concept de liberté chez Nietzsche, nous proposerons comme finalité à la liberté nietzschéenne deux idéaux enseignés dans le *Zarathoustra* : l'amour du monde (*liebe zur Welt*) et l'amour des hommes (*liebe zu den*

---

[309] Qu'est-ce que le surhumain ? Le surhumain est un idéal permanent de dépassement de soi, de création de soi, en phase avec la vie terrestre. Cet idéal peut être perçu comme inquiétant ou radical car il embrasse la réalité dans toute sa plénitude. Les « esprits libres » sont les précurseurs de cet idéal, entamant leur émancipation en ce sens (cf. *The Nietzsche Dictionary*, p. 248-249). Pierre Héber-Suffrin rappelle que l'advenue du surhumain est nécessaire pour remplacer la mort de Dieu et inventer de nouvelles valeurs (cf. Pierre HÉBER-SUFFRIN, *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, Kimé, 2015, p. 47-48). Voir en ce sens *GS*, § 125.

[310] Nous allons nous concentrer dans cette réponse sur la critique de l'ascétisme chrétien tout en ayant conscience que Nietzsche vise probablement également Platon sur ce point. Gardons à l'esprit qu'une certaine ascèse platonicienne exista (cf. *DSp*, I, col. 958). Pour Nietzsche, Platon, en inventant les idées d'« esprit et de bien en soi » a insufflé dans la culture européenne le démon des « aspirations supra-terrestres », in *PBM*, Avant-propos. Voir également « a. Contre Platon », in *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, p. 38. Le christianisme a d'ailleurs, aux yeux de Nietzsche, simplifié Platon (« le christianisme est un platonisme pour le peuple », in *PBM*, Avant-propos). Patrick Wotling en explique la cause, le christianisme : « s'épargne les difficultés de la dialectique, que Platon réserve au seul philosophe », in Friedrich NIETZSCHE, *Par delà bien et mal*, trad. et notes Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000, p. 291 (notes).

[311] *Ainsi parlait Zarathoustra* a été conçu par Nietzsche comme « un cinquième évangile ». C'est-à-dire comme un enseignement qui vise à la transmutation des anciennes valeurs. Il mêle paraboles, images et discours philosophiques. Ce livre présente Zarathoustra comme le prophète d'un renversement culturel fondé sur la mort de Dieu et l'avènement du surhumain. Il fut publié en plusieurs parties entre 1883 et 1885. Voir *The Nietzsche Dictionary*, p. 232. Sur Zarathoustra lui-même, prophète perse du VIIe siècle avant J.-C. et fondateur d'une religion dualiste, voir « A. Qui est Zarathoustra », in *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, t.1, p. 19-22.

[312] *Ibid.*, p. 19.

[313] *EH*, Préface, § 4. Nietzsche dira même, quand il rêvait encore de la possibilité de son idylle avec Lou Salomé que *Zarathoustra* serait leur « fils spirituel ». Voir *La vie de Friedrich Nietzsche*, p. 330.

Menschen). Dans le même temps, ces buts nietzschéens constituent en partie une critique de l'idéal ascétique chrétien.

Liebe zur Welt

Zarathoustra, à sa trentième année se retira dans la montagne, vécut « en ermite » une dizaine d'années jouissant « de son esprit et de sa solitude »[314] mais ayant trop amassé de richesses en lui-même il ressentit le besoin de se partager, de se « donner et distribuer », telle « une coupe qui veut déborder (*überfliessen*) »[315]. Il annonce face au soleil[316] :

„Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden." — Also begann Zarathustra's Untergang.	« Vois ! cette coupe veut se vider à nouveau et Zarathoustra veut redevenir homme. » Ainsi commença le déclin de Zarathoustra.[317]

Ce mouvement de descente, de déclin, d'« *Untergang* »[318] n'est pas sans rappeler celui de la kénose christique[319], ou même de l'incarnation johannique ainsi que l'a relevé Pierre Héber-Suffrin[320]. Chez Nietzsche, Zarathoustra – à la manière du Logos johannique – est présenté comme un vase débordant de « surabondance d'amour » et d'une « philanthropie » divines, choisit de « descendre dans les profondeurs (…) apportant sa lumière (*Licht*) au (…) monde »[321]. L'Evangile de Jean l'exprime, pour sa part, de la façon suivante :

---

[314] *APZ*, Prologue, § 1.
[315] *Idem*.
[316] Le soleil (*Sonne*) peut avoir plusieurs sens chez Nietzsche (la gloire rayonnante d'Apollon ? Le soleil de la caverne de Platon ?), mais ici, il représente sans doute le symbole d'une sagesse devenue « surabondante » et qui a besoin de se déverser (cf. *The Nietzsche Dictionary*, p. 318-319 et *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, t.1, p. 21-22). Dans cette hypothèse, le soleil devient la métaphore de la plénitude de Zarathoustra lui-même, et l'adresse qu'il lui fait pourrait n'être qu'un dialogue intérieur.
[317] *Idem*.
[318] « *Untergang* » est un substantif imagé qui évoque à la fois le *coucher* du soleil, le *naufrage* d'un bateau, la *décrépitude* d'un empire (cf. *Langenscheidt*, p. 1213). L'idée qu'il faille être prêt à « se perdre », à « tout perdre » pour se surmonter soi-même est un aspect du surhumain. Contraire à l'idéal « bourgeois » et « pusillanime » du dernier homme (cf. *APZ*, Prologue, § 5). Nietzsche l'exprime poétiquement en ces termes : « j'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au-delà », in *APZ*, Prologue, § 4.
[319] A savoir : « le mot *kenosis*, qui a donné "kénose", exprime l'idée de vacuité (…) l'expression dont use Paul dans Ph 2,7 s'applique à la réalité et à la profondeur de l'abaissement du Fils de Dieu durant la vie terrestre du "Fils de l'homme" », in *DEB*, entrée « Kénose ».
[320] *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, t.1, p. 23.
[321] *APZ*, Prologue, § 1. La traduction d'Henri Albert est ici modifiée. Il traduit « *Licht* » par « clarté », nous le rendons par « lumière » pour accentuer le parallèle avec l'Evangile de Jean.

Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.[322]

Or, il y a là un trait ou une ironie nietzschéenne. Son Zarathoustra, qui représente l'idéal du surhomme, son « nouveau messie », opère un mouvement de descente *dans le monde* à l'image de l'incarnation du Christ (*ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*)[323]. Or, l'amour du monde qu'éprouve Zarathoustra s'oppose, paradoxalement, à l'amour de Dieu tel que peut le revendiquer un ascète. Pourquoi ? Car, comme nous l'avons mentionné, par idéal de pureté et pour atteindre l'union mystique : l'ascète quitte le monde par amour de Dieu[324]. Là où Zarathoustra – tout comme le Christ – quitte le monde céleste[325] par amour des hommes[326]. Autrement dit, le désir de Zarathoustra n'est pas la « volonté du désert »[327] décriée par Nietzsche dans la dernière partie de sa *Généalogie de la morale* ; mais tout au contraire, la « volonté du monde ». Non pas un désir de Dieu : mais un désir du monde[328].

Dès lors, cette « descente de la montagne »[329] en faveur du monde « d'en bas » peut se lire comme une critique des idéaux ascétiques[330] dans leur opération de dépréciation du monde « d'ici-bas » au profit du monde « d'en haut »[331]. Monde de fiction et de fantaisie pour Friedrich Nietzsche, « le Monde-Vérité (*die wahre Welt*) »[332] inventé par la faiblesse d'un esprit

---

[322] Jn 1,9 (*NA* 1994).
[323] Le terme « *κόσμος* » est extrêmement riche (cf. *Bailly* 2020, entrée « *κόσμος* ») mais il signifie ici simplement : le monde et ses habitants, les hommes (cf. *Strong* 2889). Pour Nietzsche le monde est une valeur centrale, c'est la réalité sans falsifications métaphysiques (cf. *The Nietzsche Dictionary*, p. 348). Pour ce dernier, Jésus n'a jamais reconnu « l'idée ecclésiastique de monde », sa « négation est (…) pour lui une chose tout à fait impossible », in *AC* § 32. Car Jésus était étranger à la morale du ressentiment chrétienne ultérieure qui érigera ce même monde en « vallée de larmes ». Voir *L'Antéchrist*, p. 156 (notes).
[324] Cf. *Supra* (3.1. Innocence).
[325] Voir *APZ*, Prologue, § 1 et Jn 1,11. Le Christ, étant Dieu (Jn 1,1), ne peut abandonner la divinité. Pourtant, ce dernier affirme explicitement : « *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον* » (Jn 3,17). Voir également Jn 5,30 ; 17,18 et 21. En effet, la préposition « *εἰς* » porte non seulement l'idée de mouvement (comme « *πρός* »), mais aussi celle d'une entrée effective dans un nouveau lieu. Ainsi, si le Logos entre dans ce monde, c'est qu'il en quitte un autre.
[326] Voir *APZ*, Prologue, § 1 et Jn 1,9-14.
[327] Voir *GM* III, § 8.
[328] Un passage emblématique en ce sens demeure : « Voici, je vous enseigne le Surhomme ! Le Surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le Surhomme *soit* le sens de la terre. Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrestres ! », in *APZ*, Prologue, § 3. Dans ce cas-ci, « monde » et « terre » sont synonymes (cf. *The Nietzsche Dictionary*, p. 348).
[329] Voir *APZ*, Prologue, § 1.
[330] Nietzsche développe une critique appuyée des idéaux ascétiques en *GM* III, § 11 et s.
[331] Pour une critique de ce « nihilisme chrétien » qui en prétextant de l'« "au-delà" (…) tue la vie », voir *AC* § 58.
[332] Nietzsche développe cette fausse dichotomie métaphysique dans son court chapitre « comment le "monde-vérité" devint enfin une fable », in *CId*.

impuissant et souffrant incapable d'imposer sa volonté face au monde[333]. De là naîtra, d'ailleurs, la morale faite de ressentiment et de culpabilisation entretenue par la caste des prêtres[334].

Liebe zu den Menschen

Mais cette disqualification, cette négation devrions-nous dire du monde sensible est incarnée par la première figure que Zarathoustra rencontre en descendant de sa montagne. Le « saint » (*der Heilige*) est en réalité une sorte de « tentateur de l'ascétisme » qui cherche à détourner Zarathoustra de ce que Nietzsche appelle « le Monde-Apparence (*die scheinbare Welt*) »[335]. Il le met en garde : « tu portais alors ta cendre à la montagne ; veux-tu aujourd'hui porter ton feu dans la vallée ? Ne crains-tu pas le châtiment des incendiaires ? »[336]. En d'autres termes, la vie contemplative et la solitude sont les idéaux du « saint »[337]. Cependant, cette discipline éloigne l'homme de l'homme. Zarathoustra lui répond :

„Ich liebe die Menschen".	« J'aime les hommes ».[338]

Ce à quoi le saint réplique :

„Jetzt liebe ich Gott:	« J'aime Dieu :
die Menschen liebe ich nicht	je n'aime point les hommes.
Der Mensch ist mir	L'homme est pour moi
eine zu unvollkommene Sache.	une chose trop imparfaite.
Liebe zum Menschen würde mich umbringen."	L'amour de l'homme me tuerait ».[339]

[333] Nietzsche l'explicite notamment ici : « Souffrances et impuissances – voilà ce qui créa les arrière-mondes (…) La fatigue qui d'un seul bond veut aller jusqu'à l'extrême, d'un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : c'est elle qui créa tous les dieux et tous les arrière-mondes », in *APZ*, Les discours de Zarathoustra, « Des hallucinés de l'arrière-monde ». Voir également *GM* III, § 13 et *AC* § 5.
[334] Cf. *Supra* (2'. La liberté est une invention des théologiens).
[335] Voir *Cid*, « comment le "monde-vérité" devint enfin une fable ».
[336] *APZ*, Prologue, § 2. Autrement dit, Zarathoustra passerait d'une vie contemplative (celle de la « montagne ») à une vie de prédication et d'annonce mais qui comprend le risque d'une mort tragique. Pierre Héber-Suffrin suggère ici en guise de parallèle les morts de Socrate, Jean-Baptiste ou même Jésus (cf. *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, t. 1, p. 25).
[337] Nietzsche l'écrit en toutes lettres : « tu vivais dans la solitude comme dans la mer et la mer te portait. Malheur à toi, tu veux donc atterrir ? », in *APZ*, Prologue, § 2.
[338] *Idem*.
[339] *Idem*.

Ainsi, à l'amour de Zarathoustra pour les hommes s'oppose l'amour du saint pour Dieu. Or, précisément, l'amour du prochain est un commandement christique fondamental et comment aimer le prochain quand on est si « lointain »[340] ? Cette solitude, cette distance prise par le saint – mais qui est celle que prend tout anachorète d'avec le monde –, serait en définitive le signe d'une dépréciation des hommes. Une sorte de misanthropie voilée et inavouée. L'ascète ne « reparcourt » pas le monde en sens inverse vers Dieu, il prend prétexte de l'Evangile pour courir au plus loin des hommes[341]. Ainsi, comme le conclut Pierre Héber-Suffrin, cet : « ermite chrétien (…) finit par se détourner de l'amour des hommes recommandé par la tradition judéo-chrétienne »[342].

Or, si la finalité de l'ascète chrétien consiste à vivre ou à atteindre le Royaume de Dieu, le réalise-t-il véritablement en se coupant du monde des hommes ? L'exemple même du Christ n'illustre-t-il pas un amour incarné, descendu sur la terre et accompli par le sacrifice sur la croix ? En mettant en regard, voire en opposition, l'amour de Zarathoustra pour les hommes et celui de l'ermite pour Dieu, Nietzsche souligne probablement la contradiction inhérente à la vie ascétique chrétienne : celle d'un être qui, animé par le désir de Dieu, a détourné son affection des hommes, jusqu'à en arriver au mépris. En effet, n'est-ce pas ce même ermite qui crie à Zarathoustra : « Ne vas pas auprès des hommes (*Gehe nicht zu den Menschen*), reste dans la

---

[340] Un exemple historique et expressif en ce sens, est celui des stylites comme saint Alype (VIe s.) qui se « juchent sur la cime d'une colonne », in *Pour lire l'histoire de l'Eglise*, vol. 1, p. 87-88. Mais — hors la prière ? — comment aime-t-il son prochain celui qui en est si lointain ? Pensons, par exemple, à la critique formulée par Basile de Césarée contre l'isolement radical, qu'il jugeait incompatible avec l'exercice de la charité concrète (cf. *DSp*, I, col. 970). Voir également pour le contexte historique « IV. Evolution de l'ascèse chrétienne », in *DCTh*, p. 112-114.

[341] Évoquons un exemple marquant d'une hagiographie où un saint prend prétexte de l'Évangile pour « fuir le monde ». Antoine le Grand (III-IVe s.), après deux auditions de l'Évangile, dont la seconde fut : « ne vous inquiétez pas du lendemain » (Mt 6,34) ; ne se résolut pas à rester davantage dans le monde. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, trad. et notes G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 1994, p. 133-135 (2, 1-3, 1). Or, pour Nietzsche, l'exemple du Christ tel qu'il « se l'approprie », n'est pas celui d'une quelconque mise à distance du monde mais consiste au contraire à l'aimer et l'adopter au point de mourir sur la croix. Nietzsche écrit : « on voit ce qui prenait fin par la mort sur la croix : un élan nouveau, tout à fait prime-sautier (…) vers le bonheur *sur terre* non seulement promis, mais réalisé », en effet Jésus « n'avait-il pas nié l'abîme entre Dieu et l'homme, *vécu* cette unité entre Dieu et l'homme », in *AC*, § 41 et 42. Paradoxalement cependant, en « quittant le monde », Antoine eut en réalité une grande influence sur celui de son temps (cf. *Dictionnaire du christianisme ancien*, p. 11).

[342] *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 25. La « tradition judéo-chrétienne » n'enseigne pas uniquement « l'amour » bien entendu. Sinon comment expliquerait-on le brasier divin qui réduisit Sodome et Gomorrhe en cendre (Gn 19,24-25) ? Ou le feu inextinguible qui attend le pécheur non repenti (Mc 9,43) ? Friedrich Nietzsche se plaît d'ailleurs à pointer dans son *Antéchrist* certains passages « antiévangliques » de l'Evangile (cf. *AC*, § 45). Fruits, pour lui, d'une altération ultérieure due à l'incompréhension des disciples qui n'ont pas compris le « joyeux message ». Cela lui fera dire : « L'"Évangile" est *mort* sur la croix », in *AC* § 39.

forêt ! Retourne plutôt auprès des bêtes ! »[343]. Pourtant, les synoptiques enseignent que le premier commandement demeure :

> Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
> ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου
> καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου
> καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου·[344]

Mais n'ajoutent-ils pas également :

> Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου
> ὡς σεαυτόν.[345]

Cependant comment l'ascète peut-il, en pratique, prétendre respecter pleinement ce commandement ? Pour Nietzsche, ce dernier a été scindé en deux : l'ascète invoque l'amour dû à Dieu pour justifier, en réalité, une dépréciation, voire une haine envers les hommes[346]. Son « idée fixe »[347] reste centrée sur le désir d'atteindre la perfection divine, au point de refuser de partager la compagnie des hommes. Or, selon Nietzsche, la véritable réalisation de la liberté christique (et non chrétienne) aurait consisté à vivre pleinement la Bonne Nouvelle. C'est-à-dire, en somme, à prendre sa croix et à suivre le Christ parmi les hommes. Plus encore, et de manière paradoxale, la conception nietzschéenne du Royaume de Dieu rejoint l'idéal vers lequel doit tendre la liberté du surhomme : un amour total du monde et des hommes, un amour inconditionnel de la vie terrestre[348], exprimé dans un « oui saint », un « amen définitif », celui

---

[343] *APZ*, Prologue, § 2.
[344] Mt 22,37 (*NA* 1994). Voir également les autres synoptiques en Mc 12,28-34 et Lc 10,25-37.
[345] Mt 22,39 (*NA* 1994). Ce commandement était déjà dans le Lv 19,18.
[346] Nietzsche exprime cette idée dans le passage suivant : « transformer même tout l'amour des choses terrestres et de la domination sur la terre en haine contre le monde d'ici-bas, — voilà la tâche que s'est imposée l'Église », in *PBM*, § 61. Ensuite, il évoque l'ascétisme comme une des expressions possibles de cette haine (cf. *idem*).
[347] Dans la deuxième dissertation de sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche soutient que le procédé de l'ascèse consiste en une mnémotechnique de l'idée fixe en vue de « se créer une mémoire ». Par ce procédé, qui implique la mise au supplice du corps, « on supprime (…) la concurrence des autres idées », in *GM* II, § 3.
[348] Aux yeux de Nietzsche, cet amour du monde et cette « expérience du cœur » constituent le fond de l'enseignement de Jésus sur « le Royaume de Dieu ». Voir *AC* §34. Voir également « *Kingdom of God* », in Paul BISHOP, *Nietzsche's The Antichrist: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2022, p. 116-118.

d'un cœur qui soit « charbon ardent » pour cette vie, au point d'en désirer le retour éternel[349]. Nietzsche interprète ainsi l'Évangile :

Was heisst „frohe Botschaft“?	Que signifie la « bonne nouvelle » ?
Das wahre Leben,	La vie véritable,
das ewige Leben ist gefunden —	la vie éternelle est trouvée,
es wird nicht verheissen,	on ne la promet pas,
es ist da,	elle est là,
es ist *in euch*:	elle est *en vous* :
als Leben in der Liebe,	c'est la vie dans l'amour,
in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss,	dans l'amour sans déduction, sans exclusion,
ohne Distanz.	sans distance.[350]

[349] Nietzsche tire sa doctrine de l'éternel retour d'Héraclite et du stoïcisme, celle-ci consiste à tenir pour vrai que sur le plan cosmique : toutes les choses recommencent, identiques à ce qu'elles ont été (cf. « Retour éternel », in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, p. 929-930). Nietzsche fera de cette idée non seulement une vision du monde, mais aussi une épreuve : celle que seul le surhumain est capable d'accueillir par désir de la vie : sa répétition éternelle à l'identique (cf. *PBM*, § 29). Voir également *Nietzsche l'intempestif*, p. 92-93.

[350] *AC*, § 29. Par ailleurs, dans la sphère politique et sociale, Nietzsche sait *aussi* se faire le héraut de ce qu'il appelle le « *pathos* de la distance » (cf. *GM* III, § 48), dans la mesure où une hiérarchie fondée sur la puissance et le mérite donne aux hommes le sentiment de ce que peut être la grandeur (cf. « *Distance* », in *The Nietzsche Dictionary*, p. 104-105 ; voir également « IX. Qu'est-ce qui est noble ? », in *PBM*, § 257 et s.).

Conclusion

La cause de la liberté

Pour Nietzsche, l'une des racines de l'aliénation humaine réside dans l'idée que la liberté aurait une origine transcendante. Si elle procède de Dieu, elle porte déjà l'empreinte d'une dette envers une *causa prima* qui en oriente implicitement le sens et la finalité. L'athéisme devient alors libérateur : l'« individu souverain » n'est redevable à personne et se fait l'unique source de ses valeurs.

Grégoire de Nysse, au contraire, voit dans cette origine divine non une dépendance servile, mais la plus haute dignité de l'homme. La liberté est un bien divin, octroyé dans un geste d'amour créateur : une participation effective à la liberté même de Dieu. Loin de diminuer l'homme, cette cause l'élève en le plaçant d'emblée dans une proximité vivifiante et une communion divine. Si Nietzsche dénonce toute dépendance comme une entrave, Grégoire l'interprète comme une relation féconde, orientée vers le bien. Chez Nietzsche, la noblesse de la liberté s'enracine dans l'individu créateur qui a su *oublier* les anciennes tables des valeurs et qui rend possible l'innocence du devenir. Tandis que pour Grégoire, la noblesse de la liberté s'enracine dans la dignité royale d'un homme fidèle au *souvenir* de son innocence et à la pureté de ses origines divines. Sur cet aspect, la grandeur de la liberté se fonde, chez l'un et l'autre, sur des justifications profondément différentes.

La nature de la liberté

Dans la perspective nietzschéenne, la liberté chrétienne n'est pas une réalité ontologique mais une fiction utile : les théologiens auraient inventé la « libre volonté » (*freier Wille*) pour rendre l'homme coupable, fonder la morale du péché et maintenir l'autorité ecclésiale. Affirmer que l'homme est libre permet de lui imputer ses fautes et de le placer dans une relation de dette perpétuelle. La liberté ainsi proclamée, à cause de la responsabilité qu'elle implique, devient alors un instrument de domination, dont l'effet est d'entretenir une culpabilité sans fin.

Grégoire de Nysse ne pense pas en ces termes. Certes, il affirme la liberté de choix (*προαίρεσις*), et ce choix engage l'âme. Mais il ne l'inscrit pas dans une logique de dette punitive – ou alors y insiste peu. Du point de vue de sa morale, Grégoire ne pense pas en termes

de « responsabilité » (notion d'origine latine et juridique) mais en termes de dignité humaine. Cette dernière pouvant s'entendre comme la combinaison des termes grecs de gloire (*δόξα*) et du mérite (*ἀξία*). Pécher, c'est porter atteinte à sa propre gloire, c'est briser l'image divine que l'on est, c'est ternir le miroir lumineux de notre âme.

Ainsi, si Nietzsche dénonce un christianisme focalisé sur la volonté de rendre coupable, Grégoire y échappe assez largement. Car ce dernier n'use pas de la *προαίρεσις* pour culpabiliser, mais pour libérer l'homme contre les déterminismes qui avaient cours en son temps, qu'ils soient d'ordre : tragique, physique ou social. L'homme, désirant naturellement le bien en raison de sa proximité (*συγγένεια*) de nature avec Dieu, fait des choix ; mais, ce faisant, il se laisse parfois tromper par l'apparence de bien que revêt le mal, à l'image d'Ève (Gn 3,6). Présenté de la sorte, le péché est donc moins une volonté de faire du mal qu'une erreur de discernement, une défaillance de l'intelligence (la notion centrale étant ici pour Grégoire celle du *νοῦς*). Dès lors, le choix libre ne sert pas à écraser l'homme sous le poids de la faute, mais à l'appeler à retrouver l'intégrité de son image par des purifications successives.

Enfin, la doctrine grégorienne (d'origine origénienne) de l'apocatastase contrecarre pour une large part un mécanisme de culpabilisation qui se voudrait indéfini, puisqu'elle annonce un rétablissement universel lors de la résurrection finale. Un rétablissement à la mesure de l'amour et de la grandeur de Dieu. Ainsi, le feu purificateur, aux douleurs inexprimables[351], n'en demeure pas moins un moyen de purification qui, *indépendamment des choix humains antérieurs*, viendra restaurer l'image dans son premier éclat. La doctrine de Grégoire, sur ce point, neutralise donc en partie la critique que Nietzsche adresse au christianisme.

L'accomplissement de la liberté

Pour Grégoire de Nysse, l'accomplissement de la liberté réside dans l'amitié et la proximité avec Dieu, ce qui implique un retour vers la pureté originelle de l'image. Pour ce faire, il s'agit de se détacher de la terre, du monde, pour monter graduellement, étape par étape, vers l'ascension mystique. Cela suppose un effort, une ascèse de déprise du monde, en repassant par les étapes inverses de celles qui nous ont fait sortir du Paradis : virginité, cessation du travail,

[351] Voir *Or. cat.* VIII, 90-115.

éloignement du mal[352]. Dans la lecture allégorique qu'en donne Grégoire, cette montée est incarnée par Moïse, qui, en gravissant la montagne et en se distinguant de son peuple, devient « ami de Dieu ». Enfin, dans le contexte du Nouveau Testament, une fois un certain degré de purification atteint, la *παρρησία* apparaît alors comme l'expression ultime d'une conscience restaurée dans son innocence, capable d'appeler Dieu : « Père ».

Pour Nietzsche, la liberté ne s'accomplit pas dans un retour vers Dieu, mais dans une adhésion totale à la terre. Zarathoustra, prophète du surhumain, ne gravit pas la montagne pour s'y retrancher : il en descend. Après des années de solitude, il choisit le « déclin » : une descente risquée mais qui manifeste la surabondance d'une sagesse prête à se répandre et se partager. Face au « saint » qui aime Dieu mais se détourne des hommes[353], Zarathoustra affirme au contraire un double attachement : à la terre (*Liebe zur Welt*) et aux hommes (*Liebe zu den Menschen*). Ce geste, qui renverse la logique ascétique telle que la conçoit Nietzsche, bannit les arrière-mondes ou toute « volonté du désert » pour proclamer un « Royaume de Dieu » paradoxal, car purement immanent[354].

[352] Voir *Virg*. 376a-c, in *Platonisme et théologie mystique*, p. 104-105.
[353] Voir *APZ*, Prologue, § 2.
[354] Voir *AC*, § 29.

Bibliographie

I. Encyclopédies et dictionnaires généraux

BOGAERT Pierre-Maurice (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 2002. URL (consulté le 8/9/2025) : https://www.knowhowsphere.net/Bases2.aspx.

CAVALLERA Ferdinand et VILLER Marcel (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, 16 vol., Paris, Beauchesne, 1937-1995.

DI BERNARDINO Angelo di (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 volumes, Paris, 1990.

LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Paris, PUF, 1997.

LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric, MÜLLER Denis (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

NORELLI Enrico et POUDERON Bernard (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, t. I. *Introduction* ; t. II : *De Paul de Tarse à Irénée de Lyon*, t. III. *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée* ; t. IV. *Du IV^e siècle au concile de Chalcédoine (451). Constantinople, la Grèce et l'Asie mineure,* Paris, Les Belles Lettres, 2016-2020.

VACANT Alfred et MANGENOT Eugène (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972.

Thesaurus Linguae Graecae : a Digital Library of Greek Literature. Irvine (CA), TLG, 2001. URL (consulté le 08/09/2025) : https://stephanus.tlg.uci.edu/.

II. Grégoire de Nysse

1. Littérature primaire

GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, trad. et notes Bruno Salmona, Roma, Città Nuova, 1982.

GREGORY OF NYSSA, *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora. Pars I*, éd. Fridericus Mueller, Leiden, Brill, 1958.

GREGORY OF NYSSA, *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, Pars II*, éd. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough, Hadwiga Hörner, Leiden, Brill, 1987.

GREGORY OF NYSSA, *On the Human Image of God*, trad. et éd. John Behr, Oxford, Oxford University Press, 2023.

GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, trad. et notes Raymond Winling, Paris, Cerf, 2000.

GREGOIRE DE NYSSE, *Discours sur les morts*, trad. et notes Guillaume Bady [d'après un mémoire soutenu à Paris IV], 1994. URL (consulté le 08/08/2025) : http://www.theologica.fr/!_Patristique&Philosophes/DIVERS/Gr%C3%A9goire%20de%20Nysse%20Discours%20sur%20les%20morts.PDF

GREGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, trad. et notes Françoise Vinel, Paris, Cerf, 1996.

GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, éd. et trad. Christian Boudignon, Matthieu Cassin, Josette Seguin, Paris, Cerf, 2018.

GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, trad. Jean Laplace et notes Jean Daniélou, Paris, Cerf, 2002.

GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, trad. et notes Jean Daniélou, Paris, Cerf, 1987.

GREGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, trad. et notes Pierre Maraval, Paris, Cerf, 1990.

GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, trad. et notes Bernard Pottier, Paris, Lessius, 2011.

GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, trad. et notes Michel Aubineau, Paris, Cerf, 1966.

MIGNE Jacques-Paul (dir.), *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 161 vol., Paris, 1857-1866 (Volumes 44-46 pour Grégoire de Nysse).

2. Littérature secondaire

BOERSMA Hans, *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa : an anagogical approach*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

CANEVET Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1983.

CORBIN Michel, *La vie de Moïse selon Grégoire de Nysse*, Paris, Cerf, 2008.

DAL TOSO Giampietro, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa : analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt am Main, Lang, 1998.

DANIELOU Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970.

DANIELOU Jean, *Platonisme et théologie mystique : essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944.

GAITH Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.

LEYS Roger, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Bruxelles – Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

MATEO-SECO Lucas Francisco et MASPERO Giulio (dir.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden, Brill, 2010.

MEREDITH Anthony, *Gregory of Nyssa*, Londres, Routledge, 1999.

SMITH J. Warren, *Passion and paradise : human and divine emotion in the thought of Gregory of Nyssa*, New York, Crossroad, 2004.

VON BALTHASAR Hans Urs, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942.

3. Patrologie

AMAND DE MENDIETA Emmanuel, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, Hakkert, 1973.

ATHANASE, *Contre les païens*, trad. et notes Pierre-Thomas Camelot, Paris, Cerf, 1977.

AUWERS Jean-Marie, *La lettre et l'esprit : les Pères de l'Eglise, lecteurs de la Bible*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002.

CAMELOT Pierre-Thomas et MARAVAL Pierre, *Les conciles œcuméniques*. 1, Le premier millénaire, Paris, Desclée, 1988.

COMBY Jean, *Pour lire l'histoire de l'Eglise*, 2 volumes, Paris, Cerf, 1984-1986.

HENNE Philippe, *La Bible et les Pères : parcours historique de l'utilisation des Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise*, Paris, Cerf, 2010.

KELLY Joseph Francis, *Dictionnaire du christianisme ancien*, trad. Jean Denis Berger, Turnhout, Brepols, 1994.

LIEBAERT Jacques, *Les Pères de l'Église. 1*, Du Ier au IVe siècle, Paris, Desclée, 1986.

Les pères de l'Eglise et l'astrologie, éd. du texte et traduction M.-E. Allamandy, Paris, Migne, 2003.

ORIGENE, *Esprit et feu*, édition du texte Hans Urs von Balthasar, trad. française par les Dominicains d'Unterlinden, 4 volumes, Paris, Cerf, 1959-1960.

ORIGÈNE, *Traité des principes (Peri archôn)*, trad., notes et introduction Marguerite Harl et alii, Paris, Études augustiniennes, 1976.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Abrahamo*, trad. et notes Jean Gorez, Paris, Cerf, 1966.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, trad. et notes Roger Arnaldez, Paris, Cerf, 1961.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis : I-II*, trad. et notes Roger Arnaldez, Paris, Cerf, 1967.

POUDERON Bernard, SALAMITO Jean-Marie et ZARINI Vincent (dir.), *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard, 2016.

SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Seuil, 1957.

SPANNEUT Michel, *Les Pères de l'Église. 2*, Du IVe au VIIIe siècle, Paris, Desclée, 1990.

4. Bible

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, revu sous la direction de Gérard Gréco, André Charbonnet, Mark De Wilde et alii, Paris, Hachette, 2020. URL (consulté le 08/09/2025) : https://outils.biblissima.fr/fr/eulexis-web/.

DANKER Frederick William et KRUG Kathryn, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

DUFF Jeremy, *The elements of New Testament Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

La Bible d'Alexandrie, La Genèse, traduction, introduction et notes par Marguerite Harl et alii, Paris, Cerf, 1994.

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2003.

La Nouvelle Bible Segond, Paris, Société biblique française, 2002.

La Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Alliance Biblique Universelle / Cerf, 2003.

Le Pentateuque d'Alexandrie, éd. Cécile Dogniez et alii, Paris, Cerf, 2001.

MURAOKA Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2009.

Novum Testamentum graece, éd. Eberhard Nestlé et Kurt Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 2 vol., éd. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1952.

SPICQ Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991.

STRONG James, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, Nashville – Atlanta - London - Vancouver, Thomas Nelson Publishers, 1996.

5. Philosophie et monde antiques

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. et notes Jules Tricot, Paris, Vrin, 1972.

ARISTOTE, *Politique*, trad. et notes Jean Tricot, Paris, Vrin, 1989.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

HOMERE, *L'Odyssée*, t. 2, trad. et notes Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

SAMB Djibril, *Étude du lexique des stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2009.

III. Friedrich Nietzsche

1. Littérature primaire

NIETZSCHE Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction Geneviève Bianquis et notes Paul Mathias, Paris, Flammarion, 2006.

NIETZSCHE Friedrich, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. URL (consulté le 08/09/2025) : http://www.nietzschesource.org/#eKGWB.

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce homo*, trad. et notes Éric Blondel, Paris, Flammarion, 2023.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, traduction Éric Blondel et Philippe Choulet, Paris, Flammarion, 1996.

NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, traduction et notes Éric Blondel, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

NIETZSCHE Friedrich, *Le cas Wagner : Crépuscule des idoles*, traduction et notes Patrick Wotling et Éric Blondel, Paris, Flammarion, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, édition du texte Jean Lacoste et Jacques Le Rider, traduction Henri Albert modernisée par Jean Lacoste, 2 volumes, Paris, Laffont, 1993.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, traduction et notes Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

NIETZSCHE Friedrich, *Sur l'invention de la morale : généalogie de la morale, deuxième traité*, traduction et notes Arnaud Sorosina, Paris, Flammarion, 2018.

2. Littérature secondaire et dictionnaires

ASTOR Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, 2017.

BISHOP Paul, *Nietzsche's The Antichrist: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2022.

BURNHAM Douglas, *The Nietzsche Dictionary*, London, Bloomsbury, 2015.

GRANIER Jean, *Nietzsche*, Paris, PUF, 2017.

Hachette Langenscheidt : dictionnaire français-allemand, allemand-français, éd. Manfred Bleher, Paris, Hachette, 2004.

HALEVY Daniel, *La vie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1977.

HEBER-SUFFRIN Pierre, *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, Kimé, 2015.

HEBER-SUFFRIN Pierre, *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, tome 1, Paris, Kimé, 2012.

VALADIER Paul, *Jésus-Christ ou Dionysos : la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

VALADIER Paul, *Nietzsche : l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

VALADIER Paul, *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000.

WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

Table des matières

Abréviations 1
Introduction 3
1. De sa cause 6
1.1. Source divine et trinitaire 6
1.2. Biens divins 9
1.3. Âme 12
Contrepoint nietzschéen 1’. L’individu souverain et autocréateur 14
2. De sa nature 19
2.1. Définitions négatives 19
2.1.1. Anti-fatale 20
2.1.2. Anti-astrale 22
2.2. Définitions positives 24
2.2.1. Eleutheria 25
2.2.2. Proairesis 28
Contrepoint nietzschéen 2’. La liberté est une invention des théologiens pour rendre l’homme coupable 39
3. De son accomplissement 43
3.1. Innocence 45
3.2. Proximité divine 49
Contrepoint nietzschéen 3’. Critique de l’idéal ascétique 53
Conclusion 60
Bibliographie 63